CLÁSICOS DEL
PENSAMIENTO



HEGEL Y LOS JÓVENES HEGELIANOS

Estudio preliminar, traducción y notas:
ARSENIO GINZO FERNÁNDEZ

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Arsenio Ginzo (A Pontenova, Lugo, 1941) estudió en Roma, Múnich y Madrid. Se doctoró en Filosofía con una tesis sobre Hegel y Feuerbach. Desarrolló su actividad docente en la Universidad Complutense y en la de Alcalá. En esta última, como profesor de Historia del Pensamiento Moderno y de Historia del Pensamiento Político. Su actividad investigadora giró fundamentalmente sobre temas como la filosofía de la religión, la filosofía política, la filosofía de la educación, la recepción del legado clásico en el pensamiento moderno, la recepción de la Reforma en la filosofía alemana y la idea de Europa en la historia del pensamiento. Ha estudiado especialmente los autores y periodos de la Ilustración, el Romanticismo, el Idealismo alemán, la izquierda hegeliana, Nietzsche y Heidegger. Es traductor e introductor de Hegel y Schleiermacher. Entre sus libros cabe mencionar: *Sobre la religión: discursos a sus menospreciadores cultivados* (Tecnos, 1990), *Protestantismo y filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana* (Universidad de Alcalá, 2000), *El legado clásico. En torno al pensamiento moderno y la Antigüedad clásica* (Universidad de Alcalá, 2002), *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau* (Ediciones Pedagógicas, 2002) y *Hegel. Escritos pedagógicos* (FCE, 2019, 3.ª ed.).

Ilustración de cubierta: Fiesta de Wartburg *(Wartburgfest)* del año 1817, en un entorno de resonancias luteranas, a la que acudieron cientos de estudiantes y algunos profesores de distintas universidades alemanas en protesta por la situación política existente en Alemania (Wikimedia Commons).

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO

HEGEL
Y LOS
JÓVENES HEGELIANOS

ARSENIO GINZO FERNÁNDEZ
(ED.)

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
Madrid, 2021

Catálogo de publicaciones de la Administración General del Estado:
https://cpage.mpr.gob.es

EDITORIAL CSIC: *http://editorial.csic.es* (correo: *publ@csic.es*)



MINISTERIO
DE CIENCIA
E INNOVACIÓN




Ilustración de cubierta: Fiesta de Wartburg *(Wartburgfest),* 1817 (Wikimedia Commons).

ISBN: 978-84-00-10819-9
e-ISBN: 978-84-00-10820-5
NIPO: 833-21-081-X
e-NIPO: 833-21-082-5
Depósito Legal: M-19681-2021

Maquetación: Enrique Barba (Editorial CSIC)
Impresión y encuadernación: Imprenta Mundo
Impreso en España. *Printed in Spain*

En esta edición se ha utilizado papel ecológico sometido a un proceso de blanqueado ECF, cuya fibra procede de bosques gestionados de forma sostenible.

ÍNDICE

PRIMERA PARTE
ESTUDIO INTRODUCTORIO

SEGUNDA PARTE
SELECCIÓN DE TEXTOS

PRIMERA PARTE

ESTUDIO INTRODUCTORIO

I. EN TORNO A LOS JÓVENES HEGELIANOS

Quisiéramos ofrecer en el presente trabajo, por una parte una versión de una serie de textos representativos del movimiento de los Jóvenes Hegelianos, textos que de alguna manera documentan los orígenes del pensamiento contemporáneo, en su *statu nascendi*. Pero a la vez deseamos también ofrecer algo más que una traducción de una selección de textos de esa fracción de la escuela hegeliana. En efecto, nos gustaría detenernos un poco en el análisis del horizonte ideológico, de algunas de sus principales líneas de fuerza, de este movimiento que tiene un carácter epocal, en cuanto pone los cimientos, aunque sean precarios, de una nueva época de la historia del pensamiento, pero de forma que al resaltar ese inicio del pensamiento contemporáneo, señalemos también la relevancia que, a pesar de todo, sigue teniendo Hegel.

Somos conscientes de que no ofrecemos más que una aproximación a este complejo momento de la historia del pensamiento, que necesitaría ser ulteriormente proseguida tanto en amplitud como en profundidad. Pero en todo caso nos parece que este trabajo de aproximación puede ser útil, en la medida en que puede servir para tomar una conciencia más clara acerca del nuevo rumbo de la historia del pensamiento, tratando de ir más allá de estereotipos y de visiones demasiado genéricas, con las que se suele despachar con frecuencia este periodo. En nuestra aproximación al tema vamos a referirnos en primer lugar a la crisis de la visión tradicional del mundo (religiosa, metafísica y política), tal como es vista por el propio Hegel, y que resulta imprescindible para la comprensión de los Jóvenes Hegelianos.

En sintonía con ello abordaremos la conciencia «epocal», de final de un periodo histórico y de comienzo de otro, simbolizado en primer lugar por la desaparición de Hegel y Goethe, y acerca de cuyo sentido suelen pronunciarse todos los autores de la época, destacando en ello precisa-

mente los Jóvenes Hegelianos. Se consideraba que Hegel había consumado toda una época iniciada por los griegos, y que ahora el nuevo cometido habría de consistir en perfilar el horizonte de un pensamiento futuro.

Sobre este marco, sobre este horizonte, intentaremos a continuación ofrecer una visión, más bien de carácter general, de la génesis del movimiento de los Jóvenes Hegelianos. Siempre hubo diferencias y discrepancias en el seno de la amplia escuela hegeliana, sobre todo desde el horizonte de la problemática religiosa y política. Pero, a partir de un determinado momento, con la publicación de *La vida de Jesús* de D. Fr. Strauss (1835-1836),[1] la escuela terminará escindiéndose, y es el propio Strauss quien, sirviéndose de la terminología puesta en circulación por la Revolución francesa, considera a la escuela dividida en tres fracciones: la derecha, el centro y la izquierda,[2] por más que ya con anterioridad a esta fecha señalada, los planteamientos filosóficos de un L. Feuerbach puedan ser situados en el marco ideológico en que se va a desenvolver el movimiento neohegeliano. Asistimos sin duda a una rebelión contra los planteamientos de Hegel, y los de su época, pero al mismo tiempo la herencia hegeliana sigue pesando grandemente sobre los discípulos críticos del maestro. Las problemáticas objeto de conflicto van a ser en primer lugar la religiosa y la política, si bien terminan, de una forma inevitable, afectando a todo el horizonte filosófico. Cabe advertir que la esfera religiosa y la política acaban mostrando una interconexión más profunda de lo que pudiera parecer a primera vista, y también de lo que con frecuencia se ha solido afirmar. Por lo demás, sin entrar aquí en ulteriores matizaciones, que no parecen demasiado relevantes para nuestro propósito, utilizamos aquí como equivalentes «Jóvenes Hegelianos» e «Izquierda hegeliana».

Después de intentar una aproximación general al sentido y a la génesis del movimiento de los Jóvenes Hegelianos, nos detendremos, de una forma más precisa, en la consideración de algunos aspectos particulares, más concretos, que caracterizan a este movimiento. Comenzaremos por evocar el debate sobre la inmortalidad individual que constituyó un tema recurrente en los años que siguieron a la muerte de Hegel, y cuyo primer manifiesto lo constituye el escrito feuerbachiano *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, publicado en 1830,[3] todavía por tanto en vida de Hegel.

---

[1] D. Fr. Strauss, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet. Erster Band*, Osiander, Tübingen, 1835; *Zweiter Band* 1836.

[2] D. Fr. Strauss, *Streischriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu. Drittes Heft*, Osiander, Tübingen, 1837.

[3] L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, Adam Stein, Nürnberg 1830. El escrito feuerbachiano fue publicado anónimamente y en principio no tuvo demasiada difusión. Pero tres años más tarde, en 1833, Friedrich Richter va a volver sobre el tema, no

Pensamos que constituye un tema más importante de lo que cabría pensar. No parece exagerado afirmar que el pensamiento contemporáneo nace con una nueva meditación sobre la muerte y el destino del individuo. En un momento epocal de la historia del pensamiento, la crisis de la idea de lo Absoluto iba a ir acompañada, como su consecuencia inevitable, por una nueva meditación sobre el destino del hombre. Ambas crisis gravitarán poderosamente sobre el horizonte del pensamiento contemporáneo. Se abre la vía hacia una comprensión inmanente de la existencia y, al menos en el escrito feuerbachiano, ya empiezan a dejarse sentir los ecos de la futura consigna nietzscheana: ¡Yo os conjuro, hermanos, permaneced fieles a la tierra![4]

Este planteamiento de la muerte del individuo que se encuentra en los comienzos mismos del pensamiento contemporáneo suponía de una forma inevitable enfrentarse al problema de la finitud del hombre. El problema de la muerte supone la toma de conciencia dramática de la propia finitud. Por ello, a continuación, nos detendremos también un momento en la consideración del problema de la finitud, mientras que por el contrario la idea de Dios tendía a esfumarse en la lejanía a modo de un fantasma infinito que resultaría incognoscible para el Hombre. A este respecto Hegel veía la disolución del universo espiritual del hombre moderno representada por la idea de una finitud abandonada a sí misma.[5] La por Hegel temida amenaza se va a materializar, en efecto, en el periodo que sigue a su muerte. A diferencia de lo que ocurría en la tradición, donde la finitud aparecía referida y fundamentada por la infinitud, ahora por el contrario emerge, tal como señala Foucault, una finitud sin infinito.[6] Se trata, obviamente, de una mutación fundamental en la comprensión de la existencia, y también a este respecto los Jóvenes Hegelianos desarrollaron un trabajo pionero. Por ello en este estudio introductorio nos detendremos un momento en su consideración. De una forma especial parece haber sido L. Feuerbach el principal portavoz de una filosofía de la finitud que se perfila en el horizonte de la filosofía posthegeliana. Una filosofía de la finitud, aun cuando esta termina a menudo mostrándose más aporética y más ambigua de lo que cabría prever en un comienzo.

---

dudando en señalar: «No conozco ningún libro, no sé de ninguna exposición académica en la que honesta y abiertamente, de una forma exacta y profunda, comprensible y clara, se haya refutado el más allá y sobre las ruinas del mismo se haya expuesto el mundo superior del más acá». Fr. Richter, *Die Lehre von den letzten Dingen*, Julius Hebenstreit, Breslau, 1833, 7.

[4] *Also sprach Zarathustra*, Vorrede.

[5] G. W. Fr. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3* (herausg. von W. Jaeschke), F. Meiner, Hamburg, 1984, 96.

[6] M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1971, 361.

Volviendo ahora al problema de la génesis del movimiento de los Jóvenes Hegelianos, nos referiremos a la confrontación de tres cualificados representantes de la misma, antiguos discípulos de Hegel, con la filosofía de la religión del maestro. Cabría tomar como representativos a D. Fr. Strauss, L. Feuerbach y a B. Bauer. Con el primero se inicia propiamente la división, no solo diferenciación, de la escuela de Hegel (y a la vez se inicia propiamente el movimiento neohegeliano en sentido propio). Tomando como referencia la filosofía de Hegel, y la crítica bíblica desarrollada desde el siglo XVIII, Strauss se atreve a dar un paso más y propugna la aplicación de la consideración mítica a los relatos bíblicos, en particular al Nuevo Testamento. Conviene recordar que el propio Hegel se cuidó de no desechar sin más el mito sino que procuró poner de manifiesto su contenido, aunque estuviera expresado de una forma insatisfactoria. Strauss daba, además, otro paso importante en el desmontaje del universo espiritual tradicional: el sujeto propiamente dicho de la Cristología ya no sería un individuo excepcional sino más bien el género humano como tal. Con ello se producía un avance importante en el proceso de humanización de lo Absoluto.

Sobre esta línea va a avanzar unos años más tarde el más significativo de los Nuevos Hegelianos, L. Feuerbach, con su afirmación de que la esencia de la Teología es la Antropología, con su antropologización del Espíritu absoluto hegeliano, en un proceso que Marx va a concebir como el proceso de descomposición del Espíritu absoluto. Feuerbach sigue avanzando en la línea iniciada por Strauss. Si ambos autores coinciden en afirmar la dinámica antropologizadora de lo Absoluto, también coinciden en hacerse cargo de la «herencia religiosa» en cuanto pensadores sobre los cuales se hacía sentir la proyección de la filosofía hegeliana. Un enfoque distinto se puede observar, sin embargo, en otro cualificado Joven Hegeliano, Bruno Bauer, quien no duda en hacer retrotraer hasta el propio Hegel la visión de los Jóvenes Hegelianos, atribuyéndole ya una concepción atea del mundo, algo que solo se podría hacer violentando abiertamente los textos hegelianos. En consonancia con ello, Bauer, a diferencia de Strauss y de Feuerbach, ya no se preocupa por el problema de la herencia religiosa, sino que propugna abiertamente una visión atea del mundo, conectando con la corriente más radical de la Ilustración francesa.

No obstante, por evidente que fuera la diferencia entre Strauss, Feuerbach y Bauer, coincidían al menos en dos aspectos importantes: todos ellos habían sido no solo discípulos de Hegel sino también antiguos estudiantes de Teología protestante. Precisamente en la consideración de este último aspecto nos detendremos también un momento dentro de este estudio introductorio. Desde la Ilustración, el desarrollo

de la filosofía alemana estuvo en una estrecha relación con la tradición protestante, a la que sometía a un manifiesto proceso de secularización y racionalización. Esta tendencia es retomada y profundizada por los grandes representantes del Idealismo alemán, particularmente por Hegel, antiguo estudiante de Teología protestante en la Fundación de Tubinga. Sus discípulos van a proseguir de algún modo esa tradición. Abandonan ciertamente el estudio de la Teología, pero su impronta va a permanecer, a pesar de todo el radicalismo que asuma el movimiento en que están inmersos. El tema de una segunda Reforma y de un segundo Lutero[7] flota en el ambiente, pues consideran que el proceso de disolución de la tradición protestante en que está sumido el pensamiento de la época no deja de ofrecer paralelismos con la Reforma surgida en el siglo XVI. De esta manera, la referencia al marco protestante parece también imprescindible a la hora de intentar comprender la génesis del movimiento neohegeliano. Se trataría de un momento cualificado de la recepción del legado protestante, pues la opinión generalizada de los Jóvenes Hegelianos coincidía en afirmar que estaríamos asistiendo a la disolución, a la última fase de la recepción de ese legado.

Nos hemos referido a la estrecha relación existente entre la filosofía alemana y el legado protestante. Pues bien, si el movimiento neohegeliano no resulta adecuadamente comprensible al margen del legado protestante, por más que se trate de una fase crítica de su recepción, tampoco lo es al margen de la profunda conexión existente entre esta fracción de la escuela hegeliana y el legado ilustrado. Tanto es así que parece legítimo considerar a los Jóvenes Hegelianos como una nueva fase de la Ilustración. El movimiento ilustrado había quedado, en efecto, un tanto «congelado» por la filosofía de Hegel, que pretendía absorberlo desde lo que el filósofo consideraba un «racionalismo superior», en el que pretendía situarse. Pero sobre todo el movimiento ilustrado había sido detenido, y reprimido, por el movimiento de la Restauración que había seguido a la Revolución francesa. Tal situación se había dejado sentir de un modo especial en Alemania, incluida la Alemania coetánea de los Jóvenes Hegelianos. Por todo ello consideraron que una parte de su misión histórica habría de consistir no solo en reivindicar de nuevo el legado ilustrado, sino en prolongarlo a la luz de las nuevas circunstancias históricas y filosóficas. Tanto la Aufklärung germánica como las Luces francesas les sirvieron de inspiración, aunque de distinta manera. Después de todo, el *desiderátum* de una colaboración entre autores alemanes y franceses se en-

[7] Véase L. M. Arroyo, *«Yo soy Lutero II». La presencia de Lutero en la obra de Ludwig Feuerbach,* Universidad Pontificia, Salamanca, 1991.

contraba entonces en el ambiente, como muestra, por ejemplo, el proyecto de editar unos *Anales franco-alemanes*.[8]

Pero si la primera etapa de los Jóvenes Hegelianos giró principalmente en torno a los debates religiosos generados por la filosofía de Hegel, la temática política siempre iba a estar presente a la vez, bien sea tácita o expresamente. En efecto, los Jóvenes Hegelianos tienen también un marcado carácter político, sean cuales fueren sus insuficiencias y limitaciones. Basta una simple reflexión para caer en la cuenta de que no podía ser de otra manera. Estamos ante una época marcada profundamente por los avatares políticos: la Revolución francesa, las guerras napoleónicas, la Restauración, la Revolución de Julio y otros movimientos emancipatorios de los años treinta. Si estos últimos servían de acicate al posicionamiento crítico de los Jóvenes Hegelianos, la persistencia de la Restauración en la Alemania coetánea iba a constituir por el contrario un objeto claro de rechazo, pero que en todo caso iba a potenciar a la vez el compromiso político de los Jóvenes Hegelianos.

Ello iba a propiciar que a partir de finales de los años treinta y comienzos de los cuarenta la temática en torno a la que giran las discusiones de los Jóvenes Hegelianos tenga crecientemente una dimensión política. El hecho de que en 1840 ascendiera al trono de Prusia Federico Guillermo IV, un rey tan identificado con la política, y en general con la ideología, de la Restauración, no podía menos de enervar a los representantes más señalados de los Jóvenes Hegelianos y de incitarles a postular un modelo político alternativo. Pero ya con anterioridad la problemática política estaba más presente de lo que hubiera parecido a primera vista. Con razón una serie de estudiosos ha llamado la atención sobre el hecho de la estrecha relación existente entonces entre los debates religiosos y los políticos, tal como cabe advertir, por ejemplo, en las implicaciones políticas de los debates generados por los planteamientos de Strauss.

La discusión abierta de la temática política fue preparada en cierta medida por E. Gans que si bien no pertenece en sentido propio al movimiento neohegeliano, ha podido ser considerado justamente como su «padrino», pues esboza muchos temas sobre los que van a insistir los Jóvenes Hegelianos, si bien desde una perspectiva más radical. Gans sentía sin duda un profundo aprecio por la filosofía política hegeliana, de cuya impartición académica se hizo cargo durante varios años, pero a la vez prolongó creativamente el pensamiento del maestro, mostrándose, más receptivo respecto a la nueva problemática social y política, por ejemplo en lo relativo a la Revolución de Julio, y hacia lo que ella significaba. Otro

[8] Véanse A. Ruge y K. Marx, *Anales franco-alemanes*, Martínez Roca, Barcelona, 1970.

cualificado representante, en este caso ya perteneciente a los Jóvenes Hegelianos, fue Arnold Ruge, quien no dudó en enfrentarse abiertamente al pensamiento político hegeliano. Así lo hace en concreto en su artículo de 1842 «La filosofía del derecho de Hegel y la política de nuestro tiempo». A estas alturas se había venido abajo la aspiración hegeliana a conciliar su propia filosofía, una Prusia reformista y una tradición protestante en sentido de la Aufklärung, solidaria con la defensa de las libertades.

Pero, aun cuando esos tres referentes entraban en crisis, no por ello Ruge iba a renunciar a los ideales de libertad y democracia, y de republicanismo, a pesar de las continuas dificultades con que tropezaba su realización. Finalmente, un tercer representante, que supone ciertamente un salto cualitativo, está protagonizado por el joven Marx, entre cuyos temas de discusión figura la filosofía del derecho de Hegel, que constituye sin duda la primera confrontación teórica a la altura del texto hegeliano.[9] Lo cual, a pesar de todo, no legitima sin más la forma expeditiva con que Marx, en su trepidante evolución intelectual, pronto descalificará las aportaciones de los Jóvenes Hegelianos, tal como podemos constatar en sus ensayos *La sagrada familia* y *La ideología alemana*. Hoy se reconoce habitualmente que Marx, desde su indiscutible superioridad intelectual, no hizo la debida justicia a las aportaciones de los Jóvenes Hegelianos.

Finalmente, en nuestra aproximación al universo de los Jóvenes Hegelianos, nos detendremos un momento en la consideración de una figura como Max Stirner. En el proceso que conduce de Hegel a Nietzsche, pensamos que Max Stirner constituye un importante eslabón que todavía no ha sido valorado debidamente. Desde luego, frente a figuras tan significativas como los mencionados D. Fr. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer, entre otros, es preciso reconocer que la obra de Stirner constituye una nueva etapa, especialmente con su obra fundamental *El Único y su propiedad*.[10] En ella Stirner no solo se posiciona frente a Hegel sino también frente a autores tan relevantes como L. Feuerbach y B. Bauer. Por insuficiente que se muestre su crítica, no cabe duda que mostró una particular clarividencia respecto a los planteamientos de esos señalados Jóvenes Hegelianos. Su obra pudo ser concebida adecuadamente como una Ilustración de la Ilustración, en la medida en que supo señalar certeramente una serie de limitaciones de que adolecía el movimiento de los Jóvenes Hegelianos. Ello ocurría, a juicio de Stirner, tanto desde la perspectiva religiosa como política. Desde ambas perspectivas se necesitaría replantear el proceso llevado a cabo, pues, por una parte, el proceso de secularización solo habría sido realizado en la di-

[9] Véase M. Riedel (ed.) *Materialien zu Hegels Rechtphilosophie, Bd. I*, Suhrkamp, Frankfurt am M., 1975, 26 ss.

[10] Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam, Stuttgart, 1972.

rección de la trascendencia, pero no en el de la inmanencia, tal como ocurría con tanta frecuencia en el periodo posthegeliano. El mundo trascendente habría sido interiorizado en el ámbito de la inmanencia, y por ello esta inmanencia no supondría una desaparición de lo religioso y lo teológico sino más bien su interiorización en el seno del espíritu humano. En este sentido, Stirner considera que el concepto que mejor corresponde a su tiempo es el de «medianía» *(Halbheit),* es decir, su ambigüedad e indecisión.

Por otra parte, considera que en el plano político ocurriría algo similar. La Revolución no habría acarreado la supresión del poder sino sencillamente cambiado a los detentadores del mismo. Lo que habría ocurrido habría sido propiamente un «cambio de señores». El individualismo y el anarquismo stirnerianos no podían menos de enfrentarse a las tendencias socializantes de la época. En todo ello, Stirner se va a mostrar a menudo clarividente, por más que su propuesta alternativa resulte a menudo irreal y poco convincente. Aun cuando la postura de Stirner no resulte comprensible sin la referencia permanente al horizonte hegeliano, en muchos de sus planteamientos ya resultan claramente perceptibles los ecos de la proximidad de Nietzsche. A lo largo de este estudio introductorio procuraremos ir dando una mayor concreción a lo que aquí apuntamos de una forma general.

Por lo que atañe a los textos seleccionados para su traducción, el criterio puede por supuesto ser cuestionado. Se trata de escoger dentro de una amplia producción que es obra de varios autores. No pretendemos haber escogido todos los textos que merecerían figurar en una antología de esta naturaleza, pero nos gustaría pensar que los seleccionados sí merecen figurar. Otros nos han precedido en esta tarea, a cuyas aportaciones recurrimos con reconocimiento. Si hubiera que destacar a este respecto a algún autor, parece que habría que mencionar en primer lugar a Karl Löwith con sus relevantes aportaciones a la investigación de este periodo,[11] por mucho que se haya avanzado desde entonces en el conocimiento de la época y por problemáticas y desfasadas que puedan resultar determinadas opciones y valoraciones del autor. La antología más amplia sobre esta temática la publicarán años más tarde Heinz e Ingrid Pepperle.[12] Asimismo, cabe destacar la realizada en lengua inglesa por L. S. Stepelevich.[13] Entre nosotros cabría referirse a la llevada a cabo por Jaime Franco.[14]

---

[11] K. Löwith (ed.), *Die hegelsche Linke*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962; asimismo *De Hegel a Nietzsche*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

[12] Heinz e Ingrid Pepperle (eds), *Die hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Röderberg, Leipzig, 1986.

[13] L. S. Stepelevich (ed.), *The Young Hegelians*, Cup, Cambridge, 1983.

[14] Jaime Franco (ed.), *Jóvenes Hegelianos. Textos sobre cuestiones histórico-políticas*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1997.

Señalemos por lo demás que junto con la selección de textos pertenecientes a los Jóvenes Hegelianos hemos añadido algunos otros más con vistas a contextualizarlos mejor. A este respecto hemos echado mano de algunos textos del propio Hegel en los que podemos percibir su comprensión de la crisis espiritual en que estaba sumida la época, y que los Jóvenes Hegelianos no harán sino reafirmar. De alguna manera, el propio Hegel supo prever los avatares que pronto iban a manifestarse abiertamente y que no podían menos de inquietar su espíritu. De este modo, por mucho que los Jóvenes Hegelianos se rebelen contra Hegel, estaban profundamente vinculados con él. Trataremos de ir poniendo de manifiesto esta cuestión.[15] Asimismo, hemos incluido algún texto de otros discípulos, que si bien son ajenos al movimiento neohegeliano, ayudan a una mejor comprensión de la temática abordada. Finalmente, traemos a colación algún texto de Heinrich Heine, señalado representante del movimiento de la Joven Alemania, por su proximidad al universo ideológico del movimiento neohegeliano.

[15] Una buena visión de conjunto, bastante reciente, nos la ofrece W. Jaeschke en su obra *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2010, especialmente en las páginas 501-537. Tanto esta obra como otros escritos del autor nos han parecido muy interesantes para la comprensión de la temática que abordamos en este estudio. Por ello, con alguna frecuencia nos hemos referido a los mismos.

II. HEGEL Y LA CRISIS DE SU TIEMPO

No sin razón se ha podido señalar a veces la existencia de una determinada convergencia entre el pensamiento crítico del joven Hegel y el de los Jóvenes Hegelianos. Aquí nos vamos a limitar, no obstante, a evocar algunas de las manifestaciones del Hegel maduro acerca de la crisis espiritual de su tiempo —religiosa, filosófica y política—que, de acuerdo con lo que Hegel temía, se va a confirmar en el periodo posterior a su muerte, según la formularán los Jóvenes Hegelianos.

Cabría en este sentido comenzar evocando el contraste entre la situación espiritual del hombre moderno coetáneo, tal como la ve Hegel a la altura de la *Fenomenología del espíritu*, y la que tenía lugar en la Edad Media, y en su paso a la Modernidad. En el periodo medieval los hombres tenían como referencia un cielo pertrechado con una gran riqueza de pensamientos e imágenes. La mirada, señala Hegel, no se detenía en el mundo presente sino que más bien se deslizaba más allá del mismo, para dirigirla al Ser divino, a una especie de actualidad supramundana. En esta situación, con la llegada de la Edad Moderna, el ojo del espíritu tendría que ser reconducido con una especie de violencia hacia lo terreno, necesitando un largo periodo de adaptación para poder ver el mundo sensible con una claridad equiparable con la que anteriormente contemplaba el mundo suprasensible.

Hegel considera que su tiempo se encuentra en una situación opuesta a la evocada anteriormente. El espíritu ahora se encontraría tan concentrado en lo sensible que se precisaría el mismo grado de violencia para elevarlo por encima de esta inmersión en el mundo sensible. Hegel piensa en el proceso secularizador protagonizado por la Ilustración y en la precariedad de la reacción romántica ante la situación creada. El espíritu habría quedado tan empobrecido que de una forma similar a la de un viajero que en medio de un desierto de arena se contenta con un simple sorbo

de agua, así ahora el espíritu se habría empobrecido tanto que también se daría por satisfecho con un precario sentimiento de lo divino. Una situación que Hegel valora de la siguiente manera: en lo poco con que se contenta el espíritu se ha de medir la magnitud de su pérdida.[1] He aquí una visión sintética de la crisis espiritual de los tiempos modernos, que el propio Hegel examinará más detalladamente en la propia *Fenomenología* al analizar el combate librado por la Ilustración. El Romanticismo habría intentado responder a la crisis creada, pero Hegel va a encontrar demasiado precaria la respuesta romántica y por ello va a ensayar la suya propia.

Pues resulta evidente que esa conciencia de la crisis religiosa, peculiar de los tiempos modernos, se va a convertir en una especie de constante en el Hegel maduro. Particularmente incisivo resulta a este respecto un pasaje de sus lecciones sobre la filosofía de la religión impartidas el año 1821 y que lleva por epígrafe «Perecer de la comunidad». Hegel no deja de comparar la crisis espiritual de su tiempo con la experimentada en el Imperio romano. En aquella época lo racional se habría refugiado en el derecho y en el bienestar privados. No se trataría de un fenómeno aislado, sino de un rasgo general de la cultura de la época. También en el ámbito religioso, político y filosófico cabría observar un fenómeno similar de «privatización», con la consiguiente pérdida de la dimensión objetiva, universalizante. En este horizonte de repliegue en lo privado, en lo subjetivo cobraría todo su sentido la significativa pregunta que hace Pilatos: «¿Qué es la verdad?».[2]

La verdad en sentido fuerte pasaría a un segundo plano, dejando el espacio libre para las vivencias individuales. Algo similar es lo que Hegel cree descubrir en su propio tiempo como expresión de la crisis de la objetividad y de los valores universales que caracterizaría a la época. Tanto la teología como la filosofía habrían caído víctimas de ese proceso de erosión y ya no tendrían el coraje de abordar el problema de la verdad como tal. El hombre moderno, después de la crítica de la Ilustración, se ve abocado a su finitud, a su individualismo, quedando orillada toda dimensión sustancial, objetiva. Tal como señala en *La Ciencia de la Lógica*, la teología que en otros tiempos habría sido la conservadora de los misterios especulativos y el punto de apoyo del ámbito metafísico, ahora habría abandonado esa ciencia para ocuparse más bien de los «sentimientos», de las «consideraciones práctico-populares» y, asimismo, de la «erudición histórica».[3] Siendo ello así, Hegel trata de replantear y de reformular, de recuperar de

---

[1] *Phänomenologie des Geistes*, F. Meiner, Hamburg, 1952, 14.

[2] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3* (herausg. von W. Jaeschke), F. Meiner, Hamburg, 1984, 95.

[3] *Wissenschaft der Logik I*, F. Meiner, Hamburg, 1971, 4.

una forma más crítica el contenido objetivo de la visión espiritual tradicional. Esto conduce a Hegel a enfrentarse con varias de las corrientes de su tiempo: la crítica erosionadora de la Ilustración, la precaria reacción romántica que busca refugio en los sentimientos subjetivos, en general una teología y una religiosidad protestantes que, según queda apuntado, abandonan el conocimiento especulativo y se refugiaban en el ámbito subjetivo. Tal situación va a propiciar que Hegel aspire a reflejar más fielmente el contenido de la Teología que la Teología misma. Después de todo, para él la filosofía vendría a constituir una especie de culto divino permanente, en la medida en que su condición de conocimiento divino vendría a constituir una de sus dimensiones fundamentales.

Pero ocurre, a juicio de Hegel, que tampoco la filosofía de su tiempo estaría a la altura de ese cometido y por ello también se aprestaría a la vez a confrontarse con la filosofía coetánea. Bien representativa es a este respecto la descripción que ofrece en la *Ciencia de la Lógica* respecto a la tradición metafísica, que habría entrado en una crisis manifiesta, un hecho que no deja de producir un sentimiento de inquietud y de asombro en Hegel. El hecho de que un pueblo culto pueda perder su metafísica equivaldría al espectáculo que presentaría un templo magníficamente adornado pero sin *sanctasanctorum*. Kant habría provocado la crisis del elaborado sistema filosófico racionalista, pero a su vez la visión filosófica kantiana también se le presenta abiertamente cuestionable a Hegel. Por influjo de Kant, el conocimiento filosófico se habría quedado reducido a lo sensible y a lo finito, a los fenómenos.

Por ello considera que tanto la teología como la filosofía coetáneas experimentarían el mismo estado de indigencia, la carencia de un contenido sustancial y objetivo de la verdad, tal como indica en el prólogo al ensayo de su discípulo Hinrichs, de 1822.[4] De ahí que todo este problema se encuentre en el contrafondo del epígrafe «Perecer de la comunidad» al que hemos hecho alusión anteriormente. Todo contribuiría, a juicio de Hegel, a que las convicciones personales de sus coetáneos se replieguen en el ámbito privado y estén desprovistas de una fundamentación objetiva. El hombre quedaría así abocado al subjetivismo, y a una finitud abandonada a sí misma. Tendremos que volver más adelante sobre esta cuestión, al abordar el problema de la finitud como uno de los rasgos de la nueva época. Una finitud, una carencia de contenidos satisfechas en sí mismas.

Tal situación va a provocar la reacción de Hegel tanto frente a la teología como a la filosofía de su tiempo. Tanto la *Ciencia de la Lógica* como la *Filosofía de la religión* van a constituir las dos tomas de posición más feha-

[4] *Werke 11*, ed. Suhrkamp, 42 y ss. (en adelante: *Werke*).

cientes a este respecto. La primera en cuanto intento de replantear la ciencia filosófica fundamental frente al vacío generado por la crisis de la metafísica, y la *Filosofía de la religión* en cuanto intento de dar una respuesta a la crisis religiosa y teológica de la época, aunque sin perder de vista la connivencia de la crisis de la tradición filosófica y la de la religión y la teología. Así ocurre con el epígrafe al que nos estamos refiriendo, de la *Filosofía de la religión*. Precisamente en esta obra, después de abordar la crisis espiritual de su tiempo, Hegel va a sugerir también el horizonte desde el que considera que ha de ofrecerse una salida a dicha crisis, a la búsqueda de una recuperación del contenido sustancial de la religión. En definitiva, no se trataba meramente de un intento de respuesta ante la crisis de la religión sino también de la filosofía.

Tal es el contrafondo de la recomendación que hace Hegel a la religión para hacer frente a la crisis en que se encuentra. Habría llegado el momento histórico en el que frente al recurso al sentimiento o a consideraciones históricas o edificantes, fuera necesaria la justificación mediante el concepto en el plano religioso.[5] La filosofía de Hegel se aprestaría a rendir este servicio. Esta huida o refugio en el concepto ha podido ser vista o considerada como perteneciendo al centro de la filosofía de la religión de Hegel.[6] En definitiva, Hegel considera que ni la Teología ni la Filosofía de su tiempo están a la altura de su misión intrínseca, y tal convicción le induce a brindar sus buenos servicios en los dos ámbitos.

Tal posibilidad de mediación venía dada por el hecho de que Hegel no concibe la religión como centrada en la óptica ética como ocurría en Kant, o bien replegada en el sentimiento, según ocurría en Schleiermacher, sino que le concede una dignidad metafísica junto con el arte y la filosofía. En este sentido, la religión constituye para Hegel una forma destacada de la autoconciencia del Espíritu absoluto. Solo que tal autoconciencia de lo Absoluto se hace a través de la «representación» (Vorstellung), sin alcanzar todavía el nivel conceptual, la forma superior del conocimiento. Esta sería propia de la filosofía. De ahí que para Hegel la religión y la filosofía coincidan por una parte en el hecho de que constituyen las dos formas supremas de la autoconciencia del Espíritu absoluto, pero de modo que la forma superior de conocimiento, el conocimiento conceptual, sea el propio de la filosofía.

De este modo, el conocimiento conceptual podría comprender bien el lenguaje representativo de la religión, mientras que esta no podría hacer otro tanto con el conocimiento filosófico. Es desde esta primacía del co-

---

[5] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3*. «Vergehen der Gemeinde», 93 ss.

[6] Véanse Fr. W. Graf und F. Wagner, *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, 5.

nocimiento filosófico como Hegel aconseja a la religión, acosada por el proceso de erosión de sus instancias legitimadoras en el mundo moderno, que busque refugio en la filosofía, que busque su justificación mediante el conocimiento conceptual, comprensivo. La recomendación hegeliana ha provocado dudas y suspicacias desde un principio. Todavía persisten hoy. ¿Se trata de una sustitución de la religión por la filosofía? Parece que puede aceptarse la opinión de que no se trata de una sustitución sino más bien de una nueva fundamentación.[7] La filosofía estaría en condiciones de ofrecer esa salida a la religión, dado que en definitiva comparten el mismo contenido, aunque lo aprehendan de distinta manera, y con ese repliegue la religión retornaría a su propio fundamento.

Según queda apuntado, Hegel no pretende sin más sustituir la religión por la filosofía, pero sin embargo, tal como señala W. Jaeschke, se produce una inevitable ambivalencia en este punto, pues, por un lado, la filosofía se apresta a justificar, a legitimar la religión mediante la razón, pero por otro asistiríamos a un proceso de superación *(Aufhebung)* en cuanto la filosofía estaría en posesión del saber conceptual, mientras que la religión se quedaría a nivel del saber representativo. Por ello cabría afirmar con W. Jaeschke que en el marco de la ambivalencia de la concepción hegeliana entre la «justificación» y la «superación» de la religión por parte de la filosofía, la superación *(Aufhebung)* se mostraría como el elemento predominante. Todavía tendremos que volver sobre esto.

Se trata de un horizonte que condicionará la génesis del movimiento neohegeliano, tal como puede comprobarse en D. Fr. Strauss, aun cuando todo ello ocurra en el marco de un creciente reduccionismo antropológico, que iba a suponer un claro distanciamiento frente a la concepción metafísica hegeliana, de acuerdo con la cual el Espíritu absoluto vendría a constituir la expresión suprema de la realidad.

Hegel va a intentar responder desde la óptica de su filosofía a la crisis espiritual que gravita sobre su tiempo y que afectaba tanto al ámbito religioso-teológico como al filosófico. Pero Hegel, sobre todo el último Hegel, también estaba preocupado por la crisis política que afectaba a la época. Como es sabido, siguió no solo con atención sino con apasionamiento las relevantes conmociones políticas de su tiempo. De una forma especial la Revolución de 1789, siendo estudiante en Tubinga. Asimismo, las guerras napoleónicas, las guerras de liberación, el surgimiento de la Restauración y, finalmente, la Revolución de Julio, acaecida un año antes de la muerte del filósofo. Hegel no había sido desde luego un filósofo revolucionario, por mucho que haya admirado la Revolución francesa, pero tam-

[7] W. Jaeschke, *op. cit.,* pp. 474-475.

poco se le puede considerar un filósofo de la Restauración, tal como se ha hecho con frecuencia, después de R. Haym.[8] Al menos si no se hacen las debidas matizaciones. Desde luego Hegel no es Ancillon, Savigny o L. von Haller. Para él el defecto fundamental de la Restauración consiste en ser una falsa conservación del pasado. Su ideal para Prusia era el de una monarquía constitucional moderada, por más que se trate de un ideal que Hegel no pudo ver realizado debido a la cerrazón de la política prusiana, sobre todo después de la muerte en 1822 del canciller Hardenberg.

Lo que sí pudo ver antes de su muerte fue cómo el sistema de la Restauración se venía abajo en Francia y también comprobar que retornaban las conmociones políticas, en primer con la Revolución de Julio, pero a la vez con los conflictos que se producían en Bélgica y Polonia, y también con el proyecto de reforma de la ley electoral en Inglaterra. Todo ello llena de preocupación a Hegel, tal como manifiesta abiertamente en la *Filosofía de la Historia* al comentar la actualidad política: «Después de cuarenta años de guerras y una inmensa confusión, podría un viejo corazón alegrarse de ver el término de las mismas».[9]

Aunque con diversidad de matices, diferentes testigos de la época coinciden, sin embargo, a la hora de señalar la preocupación con que Hegel contempla las nuevas conmociones políticas, especialmente la Revolución de Julio, y que estaría en claro contraste con el alborozo con que saludó la Revolución de 1789, en su juventud. Con las matizaciones debidas, cabría hablar de un creciente extrañamiento del último Hegel respecto a la época en la que había de concluir su vida. Por el contrario, esos acontecimientos, especialmente la Revolución de Julio, iban a constituir un motivo de esperanza para muchos de sus discípulos. La Revolución de Julio puede constituir en efecto un punto de referencia a la hora de señalar el comienzo del movimiento de los Jóvenes Hegelianos.

Por otro lado, se ha de tener presente que las conmociones políticas que tuvieron lugar en los últimos años de la vida del filósofo no solo le inquietaron por lo que se refiere a la deseada estabilidad política, sino también porque consideraba que los intereses políticos acababan absorbiendo a todos lo demás, provocando una crisis: «En la que parecía haberse vuelto problemático todo lo que hasta entonces había tenido validez».[10] Pocos días antes de su muerte, al redactar el prólogo de la segunda edición de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel volvía a insistir en unos temores similares. De esta forma, la crisis política venía a sumarse a la religiosa y la filosófica en

---

[8] R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, R. Gaertner, Berlín, 1857.

[9] *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, F. Meiner, Hamburg, 1968, Bd. II-IV, 938.

[10] *Briefe von und an Hegel*, Bd. III, ed.Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1954, 323-324.

el horizonte del último Hegel. Es curioso observar cómo su viejo compañero de estudios, pero después distanciado de él, Schelling, venía a coincidir básicamente en la percepción de la crisis de los años treinta,[11] pues también este pensador está convencido de que en aquel momento se habían vuelto vacilantes todos los antiguos conceptos. Toda esta crisis polivalente gravitará poderosamente sobre el surgimiento del movimiento de los Jóvenes Hegelianos.

[11] F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1989, 3.

III. HEGEL, SU ESCUELA Y LA CONCIENCIA EPOCAL

La filosofía de Hegel, su época y su muerte revisten un carácter epocal que también va a hacer suyo, desde su propia óptica, el movimiento de los Jóvenes Hegelianos. Todos los autores de aquel momento coinciden en la convicción de que con Hegel no solo desaparecía una gran figura de la historia del pensamiento, sino en que, además, toda una época de la historia de la filosofía llegaba a su final. También los representantes del movimiento de los Jóvenes Hegelianos compartían esta convicción, pero a la vez se esforzaban por establecer los fundamentos de un pensamiento futuro, por precarios e inciertos que se manifestaran todavía.

Hegel muere en 1831. Un año más tarde fallecería Goethe, y ello también iba a suponer un giro en la literatura alemana, tal como supo advertir, entre otros, H. Heine que va a escribir gráficamente: «Les dieux s´en vont».[1] A su vez, el máximo representante de la Teología protestante, Fr. Schleiermacher, iba a hacerlo en 1834. La desaparición en un breve espacio de tiempo de una serie de grandes figuras iba a simbolizar por su parte el carácter epocal que revestía la época.

Nos vamos a detener un momento en la consideración de la figura de Hegel y del horizonte de la filosofía posthegeliana. Hegel moría prematuramente el 14 de noviembre de 1831, según se pensaba, a consecuencia del cólera. La inesperada muerte del filósofo venía así a incidir en la conciencia de final de época, y a la desorientación general en que se movía. El hecho de tener que enfrentarse a la repentina desaparición de un pensador tan significativo, implicaba a la vez que los distintos autores, y por supuesto los discípulos de Hegel, se vieran abocados a la vez a pronunciarse sobre el carácter epocal del momento histórico que estaban viviendo.

---

[1] H. Heine, *Beiträge zur deutschen Ideologie*, Ullstein, Frankfurt a. M., 1971, 155.

He aquí algún testimonio. El fundador propiamente dicho de la izquierda hegeliana, D. Fr. Strauss, que se acababa de desplazar a Berlín, fundamentalmente con la intención de escuchar a Hegel, recibe la noticia del fallecimiento de este último de boca de Schleiermacher, con quien se encontraba reunido. Strauss no dudará en escribir a un amigo: «El gran Schleiermacher me resultaba insignificante en este momento si lo contrastaba con la gran pérdida», con la desaparición de Hegel, lo que le inducía a preguntarse: «¿Qué haces tú en Berlín, sin Hegel?».[2]

Otros discípulos darán expresión no solo al sentimiento de una pérdida irreparable sino a la conciencia epocal unida a la desaparición de Hegel. Particularmente significativas nos parecen a este respecto algunas consideraciones que Fr. Föster vierte en su discurso fúnebre del 16 de noviembre, pronunciado en nombre de los «alumnos y amigos» del gran pensador. Föster considera que ante la situación creada el cometido de la filosofía habría de consistir en «conservar, difundir y consolidar» la doctrina de Hegel, dando como presupuesta la idea de consumación filosófica operada por el maestro. Estamos ante un horizonte en el que no resultaría previsible que surgiera un «Pedro» que se arrogara ser su representante, de la misma manera que tampoco resultaría previsible que nadie ascendiera al trono que dejó vacío Alejandro, conjeturando más bien que los sátrapas se iban a repartir las provincias dejadas huérfanas, pero de forma que así como en el caso griego su cultura conquistó el mundo, así ahora la cultura alemana a través de los discípulos de Hegel habría de hacer algo similar.[3]

En términos análogos se expresaba también un discípulo tan estrechamente vinculado a Hegel como fue E. Gans. En su nota necrológica publicada por el *Diario oficial de Prusia* confiesa Gans que a Hegel nadie puede reemplazarlo. Señala que se interrumpe la dinámica que se había observado a lo largo de aquel poderoso movimiento filosófico en el que estaba integrado Hegel, el Idealismo alemán, pues Kant había visto cómo en su edad madura Fichte se aprestaba a prolongar la obra iniciada. Fichte a su vez tuvo la oportunidad de contemplar la agudeza juvenil de Schelling. Este ve crecer junto a sí a Hegel, aunque con el paso del tiempo Schelling quede desbordado por su compañero. Pero a la muerte de Hegel la situación va a ser distinta, pues si bien el filósofo llegó a tener muchos discípulos inteligentes, no cabría decir que haya tenido propiamente un sucesor. No se trataría para Gans de un mero azar histórico, sino más bien

[2] Véase G. Nicolin (ed.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, F. Meiner, Hamburg, 1970, 406.

[3] G. Nicolin, *op. cit.,* 496.

del hecho de que la filosofía con Hegel habría consumado un largo y azaroso ciclo que habría comenzado con los griegos.[4]

La convicción de que Hegel no tenía un sucesor pronto iba a quedar amargamente corroborado por el hecho de que se nombra para sucederle en la cátedra berlinesa a un personaje tan gris como Gabler. A este respecto, E. Beurmann puede referirse con razón a la extrañeza que produjo sobre todo en los círculos hegelianos el nombramiento de este discípulo como sucesor de Hegel.[5]

Unos años más tarde, en 1844, un ilustre discípulo de Hegel, K. Rosenkranz, vuelve su mirada hacia atrás y constata, con un inevitable deje de melancolía, que se había producido un *hiatus* entre la situación de la filosofía en la época que había seguido a la muerte de Hegel y la que le había precedido en aquel periodo anterior, tan creativo e innovador. Y se pregunta con melancolía si los hombres de su tiempo no se habrían convertido en meros enterradores y constructores de monumentos respecto a los filósofos nacidos en la segunda mitad del siglo XVIII y desaparecidos en la primera parte del XIX, empezando por el propio Kant. Ante esta situación de perplejidad y duda, Rosenkranz se pregunta, escéptico, si cabe divisar en su tiempo un relevo para aquella generación que se ha ido llevando la muerte, una nueva generación de jóvenes que, inspirándose en Platón y Aristóteles, siguieran siendo capaces de entusiasmarse por la aventura de la especulación.

Al expresarse así, Rosenkranz era bien consciente de que está sintonizando con el ánimo del último Hegel, tal como se expresaba en la carta a Göschel o en el prólogo a la segunda edición de la *Ciencia de la Lógica*, según queda apuntado. Confluía en realidad una doble impresión: la convicción de la consumación de una época y la conciencia de crisis de lo establecido. Y respecto a esto último, los temores de Hegel en el plano filosófico, político y religioso, no iban a coincidir con el de muchos de sus discípulos, particularmente los Jóvenes Hegelianos, pero tampoco con otros que podemos concebir como pertenecientes al centro de la escuela.

Sobre este contrafondo se va a configurar el horizonte de los Jóvenes Hegelianos, un horizonte complejo sobre el que iban a incidir distintas líneas de fuerza. Todavía en vida de Hegel L. Feuerbach va a dar expresión a un estado de duda y perplejidad que empezaba a tomar forma en el ambiente de la época, atreviéndose a preguntar por la vigencia de la filosofía hegeliana en aquel momento histórico: «¿Cómo se relaciona la filosofía de Hegel con el presente y el futuro? ¿No es ella el mundo pasado en cuanto

---

[4] *Ibid.,* 518-519.
[5] *Ibid.,* 518-519.

mundo intelectual? ¿Es más que un recuerdo de la humanidad de lo que ella fue, pero ya no es más»?[6] Toda una serie de tomas de posición acerca del carácter epocal de su tiempo va a jalonar la obra de Feuerbach, desde sus comienzos hasta su final, en las proximidades de Nietzsche. A este respecto, nos parece convincente el punto de vista de W. Jaeschke cuando afirma que ninguna otra obra expresa con tanta claridad el viraje producido en el pensamiento del siglo XIX como la de Feuerbach.[7]

Pero, al margen de las tomas de conciencia individuales, esa visión epocal constituía un horizonte general de aquel momento histórico. Así, para Cieskowski, la filosofía de Hegel habría supuesto para la humanidad el haber alcanzado el nivel de la «autoconciencia», de forma que en el futuro la tarea a realizar consistiría en ser «aplicada». Se trata en realidad de uno de los grandes tópicos de la filosofía posthegeliana: la realización de la filosofía, una vez que esta habría alcanzado su consumación teórica. En este sentido, tal como afirma Ruge, con Hegel habríamos asistido a la «última de todas las filosofías en general». A pesar de sus diferentes perspectivas, esto constituye un punto de vista que comparten los Nuevos con los Viejos Hegelianos. Refiriéndose a estos últimos, señala K. Löwith: «Fueron tan consecuentes que, alrededor de 1870, entendieron todas las filosofías aparecidas después de Hegel como meros apéndices del sistema de este último, mientras que los Jóvenes Hegelianos lo "destruyeron con métodos propios"».[8]

Por lo que a los Nuevos Hegelianos se refiere, la inevitable conciencia epigonal que les invadía como pensadores, que venían después de la consumación hegeliana, iba a ir unida a la experiencia de una nueva forma de ver el mundo, de una nueva experiencia de la existencia en el mundo. Quizá también a este respecto cabría recurrir a la obra de Feuerbach, en concreto a su ensayo *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* de 1830. En ellos el autor da expresión a un nuevo sentimiento vital y se abre a una perspectiva de futuro. A este respecto, no abandona su conciencia epocal pero sí se desplaza desde un horizonte epigonal al de precursor de una nueva visión del mundo.

En efecto, Feuerbach afirma ahí enfáticamente que quien sabe interpretar el lenguaje en el que «habla el espíritu de la Historia universal», caerá en la cuenta de que el momento presente constituye el punto de partida de una nueva vida espiritual, de forma que habrá de retornar al corazón

---

[6] *Werke in sechs Bänden*, IV, (herausg. von Erich Thies), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1975, 201 (en adelante: *Werke in sechs Bänden*).

[7] W. Jaeschke, (ed.), *Sinnlichkeit und Rationalität*, Akademie, Berlín, 1992, VII.

[8] *De Hegel a Nietzsche*, p. 79.

de la humanidad un «nuevo espíritu», un «nuevo ser».[9] Frente a la comprensión de la filosofía hegeliana como conciencia de lo que la humanidad había sido en el pasado, ahora asoma en el escrito feuerbachiano la apertura a un tiempo nuevo, al futuro de la humanidad. El propio Feuerbach va a escribir años más tarde que había redactado este ensayo juvenil movido por el presentimiento de una época histórica que estaba comenzando.[10] De esta forma, el joven Feuerbach expresaba tanto una conciencia epigonal, después de una filosofía como la de Hegel, cuanto una conciencia precursora de una época posthegeliana, de un horizonte que presagia el pensamiento contemporáneo.

No obstante, en ambos casos se trataba de hacerse eco de un momento epocal de la historia de la Humanidad. Aparte de Feuerbach, uno de los autores que expresó más nítidamente esa doble conciencia epocal fue el joven Marx. Ya tempranamente en una carta al padre, del 10-XI-1837 alude al doble horizonte de la época que le había correspondido vivir. Hay momentos vitales, escribe Marx, que a modo de hitos señalan un tiempo pasado pero a la vez indican de una forma inequívoca una nueva dirección en el curso de la historia. Se trataría de periodos de transición como aquel en el que el joven Marx se veía inmerso. Periodos de transición, de metamorfosis. Poéticamente Marx describe tales momentos como líricos, pues por un lado vienen a constituir una especie de canto de cisne con el que se despide una época pero a la vez constituyen también algo así como una obertura de un tiempo históricamente nuevo, que se está perfilando en el horizonte.[11]

El joven Marx volvió a insistir con innegable clarividencia sobre el carácter de su tiempo, a la hora de redactar su Tesis doctoral sobre la diferencia de las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro. Tal como se ha señalado a menudo, a Marx no le movía a abordar esa temática un interés meramente erudito, sino la pretensión de clarificar la situación epocal de su momento histórico, es decir, la voluntad de una mejor comprensión de la situación posthegeliana mediante la confrontación con una situación paralela surgida en el mundo antiguo, a saber, la situación postaristotélica. Seguramente que a Hegel no le hubiera desagradado tal contraposición, pues si por algún pensador sentía admiración, tal sería en primer lugar Aristóteles, y de ahí, por ejemplo, el hecho bien conocido de que concluya la *Enciclopedia* con una amplia cita, en griego, del libro XII de la *Metafísica* de

---

[9] *Werke in sechs Bänden*, I, 94.

[10] *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*, Bd. XIII (Neu herausg. und erweitert von Hans-Martin Sass), Frommann-G. Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964, 358.

[11] K. Marx-Fr. Engels, *Werke. Ergänzungband. Schriften bis 1844. Erster Teil*, Dietz Verlag, Berlín, 1973, 3 (en adelante: *Werke*).

Aristóteles. Si este último había llevado a su plenitud la filosofía griega, Hegel había hecho lo mismo con toda la tradición filosófica occidental, de modo que los sistemas filosóficos anteriores quedaban integrados como «momentos» de la síntesis superadora final. De esta forma, la perplejidad en que quedó sumida la situación filosófica a la muerte de Aristóteles se va a reiterar, y de forma acrecentada, a la muerte de Hegel.

Al tratar de clarificar la situación filosófica que sigue a la muerte de Hegel, el joven Marx observa que así como hay momentos en la historia de la filosofía en los que esta se concentra en sí misma, y los principios abstractos constituyen una totalidad, interrumpiendo el proceso lineal —lo que reflejaría la situación de Hegel— así también habría otros en los que la actividad filosófica volvería su mirada al mundo exterior y tendería intrigas con él a modo de persona práctica.[12] Tal sería la situación en que se encontraba la filosofía posthegeliana y, en cierto sentido, también la postaristotélica, sumidas ambas en un horizonte epocal. Estaríamos ante el llamado *uso cósmico de la razón,* un uso mundano y militante. De ahí que uno de los rasgos del movimiento neohegeliano, tal como volveremos a insistir, sea la prolongación, la recuperación y prosecución del espíritu ilustrado, en el marco de un nuevo horizonte histórico.

Por lo demás, la conciencia epocal, tanto en su dimensión epigonal como en la precursora es algo que constituye un rasgo de la conciencia filosófica decimonónica, incluyendo a pensadores como Nietzsche con su interpretación de la filosofía occidental como la «historia de un error», condicionada por la historia del platonismo y del cristianismo, y la postulación de un nuevo comienzo: Incipit Zarathustra. Tampoco Nietzsche puede zafarse de la proyección de Hegel sobre el pensamiento contemporáneo, por más que su interpretación de la filosofía occidental sea fundamentalmente contrapuesta a la de Hegel.

Volviendo, no obstante, por un momento a Feuerbach, cabe recordar que la conciencia epocal recorre toda su obra. Toda ella parece jalonada por sucesivas tomas de conciencia época1. Así, por ejemplo, en la que con razón es considerada su obra cumbre *La esencia del Cristianismo,* Feuerbach no duda en proclamar que la tesis defendida ahí de que la esencia de la Teología es la Antropología constituye el «giro de la Historia Universal»,[13] el punto de viraje de la Historia, que desde luego no se efectúa al margen de la historia anterior de la Humanidad, pero que solo ahora habría tomado la debida conciencia del enigma del hombre, llevando a su cumplimiento el lema socrático «conócete a ti mismo». Está claro que Feuer-

[12] *Ibid.,* 214.

[13] *Werke in sechs Bänden,* V, 317.

bach sigue propugnando el mismo carácter epocal que había reivindicado en su juventud.

Para concluir esta breve aproximación a la conciencia epocal expresada por Feuerbach a lo largo de su obra, parece preciso hacer alguna referencia al escrito *Necesidad de un cambio* redactado en los años posteriores a la publicación de *La esencia del Cristianismo*. Feuerbach vuelve una vez más sobre la dimensión epocal de su tiempo, a la vez que profundiza ulteriormente sobre el tema. Feuerbach no duda de que la época necesita un cambio de rumbo de la filosofía, pero no todos los cambios son de la misma naturaleza, son igual de radicales, tienen el mismo carácter epocal. Feuerbach está convencido de que la nueva filosofía que necesita la época no obedece meramente a una necesidad filosófica, sino a una necesidad de la «humanidad», volviendo a reiterar el carácter cósmico, mundano y militante de la nueva filosofía.

Ya desde temprano, Feuerbach aspiró a convertir la filosofía de un trasunto de una escuela, en un trasunto de la humanidad. Ahora reitera y subraya esta convicción: lo que está en juego no es un mero cambio filosófico, como tantos que tuvieron lugar a lo largo de la historia, sino de algo más radical, de un nuevo periodo de la historia de la Humanidad.[14] Finalmente, Max Stirner, el último gran representante de los Jóvenes Hegelianos que consideramos aquí, también está dominado por la conciencia epocal que caracteriza a su tiempo. No solo por lo que atañe al sentido de consumación filosófica operada por Hegel, sino también porque la labor llevada a cabo por los representantes anteriores eran para Stirner insuficientes, se quedaban a medio camino, de forma que las rebeliones llevadas a cabo por ellos estarían aquejadas por el problema de la «medianía» *(Halbheit)*. Si el descubrimiento del Hombre constituía para Feuerbach el punto de viraje de la Historia Universal, para Stirner esa función le estaría reservada más bien al Único, en esta dinámica de metamorfosis de lo Absoluto.

---

[14] Véase L. Feuerbach, *Entwürfe einer neuen Philosophie* (ed. por W. Jaeschke y W. Schuffenhauer), F. Meiner, Hamburg, 1996, 119 ss.

IV. LA FORMACIÓN DEL MOVIMIENTO NEOHEGELIANO

Hemos visto cómo una especial conciencia epocal recorre todo el pensamiento del siglo XIX, hasta el propio Nietzsche. En concreto, la filosofía de Feuerbach personificaba modélicamente esa toma de conciencia, a través de los distintos pronunciamientos que jalonan su obra. Ahora debemos retornar hasta los años treinta para asistir, a grandes rasgos, a la génesis del movimiento neohegeliano. Precisamente en torno a esos años, el último Hegel veía vacilar los fundamentos tradicionales de la existencia. Abundando en este tema cabría también referir el testimonio de J. E. Erdmann cuando señala que el último Hegel «debió de presentir aquello que no iba a tardar en ocurrir, a saber, que así como los fundamentos de lo que hasta entonces había tenido validez se volvían vacilantes, no podría evitarse que los fundamentos de la comprensión de la existencia habrían de someterse a un nuevo examen, y asimismo que entre sus amigos más jóvenes muchos contemplarían con satisfacción lo que a él le contrariaba. Ambas cosas ocurrieron…».[1]

En realidad, a lo largo de la estancia berlinesa, pasado un tiempo, la filosofía hegeliana ya había sido objeto de cuestionamientos, sobre todo desde la óptica religiosa, pero también política. Y Hegel no había dejado de responder a las objeciones que se presentaban, especialmente en lo relativo al problema del panteísmo y también del ateísmo. Tampoco faltaban otros problemas como el de la inmortalidad individual. Tanto en sus recensiones como en la segunda edición de la *Enciclopedia* (1827),[2] Hegel trató de responder a las objeciones que se le planteaban. Desde esta perspec-

[1] J. E. Erdmann, *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964, 640-641 (reimp.).

[2] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830*, F. Meiner, Hamburg, 1959, 3 ss.

tiva, polemizó con la Teología de su tiempo, no en vano consideraba que su filosofía defendía más adecuadamente los auténticos intereses teológicos que la propia Teología. Después de todo, si cabe concebir la Filosofía como sabiduría del mundo (*Weltweisheit*), también es preciso concebirla a la vez como como conocimiento divino (*Gotteserkennis*), pues también ella vendría a constituir una especie de culto divino. Si hubiera que destacar un representante de la Teología protestante al que se hubiera enfrentado abiertamente Hegel, esa figura sería sin duda Schleiermacher, colega suyo a lo largo de varios años en la Universidad de Berlín. De la confrontación hegeliana con el famoso teólogo da testimonio fehaciente el prólogo que Hegel va a escribir en 1822 para el libro de su discípulo H. F. W. Hinrichs *La religión en su relación interna con la Ciencia* (1822). En una situación de crisis como la que estaba viviendo, Hegel no le recomienda a la teología un refugio en el sentimiento, tal como sugería Schleiermacher, sino más bien en la filosofía, en el concepto, que, después de todo, tiene el mismo contenido que la religión, en cuanto autoconciencia del Espíritu absoluto, aun cuando lo fuera de distinta manera.

Otro frente de polémica, aunque menos intenso que el religioso, lo constituye el pensamiento político. Como es sabido, Hegel fue también un pensador eminentemente político, desde el comienzo hasta el final. Admirador de la Revolución francesa, aunque con matices y consideraciones críticas, Hegel no fue un filósofo de la Restauración, tal como lo concibió R. Haym. De ahí sus polémicas con los teóricos de la Restauración y a su vez las críticas recibidas de ellos, a las que también acabaría por sumarse J. Stahl. A pesar de su admiración por la Revolución francesa, Hegel no deseaba que los alemanes siguieran esa vía. Pero tampoco deseaba la vía de la Restauración, a la que veía como una falsa conservación del pasado. Su ideal político, tal como queda apuntado, se reflejaba más bien en el *desideratum* de una monarquía constitucional moderada, meta que, a pesar de las promesas en sentido contrario, no logró ver realizada. Tal circunstancia constituía desde luego un motivo de insatisfacción para Hegel, pero también lo iba a ser en la última etapa de su vida ver cómo en distintas partes de Europa volvían a surgir perturbaciones políticas, sobre todo la Revolución de Julio.

A pesar de las críticas de que fue objeto la filosofía de Hegel durante su estancia berlinesa, el éxito y la aceptación que logró cosechar entre sus numerosos discípulos fueron considerables. Constituía una especie de experiencia común que los alumnos se sintieran deslumbrados al entrar en contacto con una filosofía tan poderosa como la de Hegel. No sin razón se ha podido afirmar que tal encuentro revestía en algún sentido características religiosas, pues no en vano pretendía desvelar lo Absoluto como

es en sí, más allá de las limitaciones en que se movían no solo las filosofías tradicionales, sino también la propia Teología. De ahí que el encuentro con la filosofía hegeliana haya supuesto para tantos estudiantes de filosofía de la época una especie de plenitud espiritual.[3]

Es significativo observar cómo L. Feuerbach —que va a constituir una especie de adelantado de la crítica de la filosofía del maestro, y que con el tiempo se va a convertir en el principal exponente de los Jóvenes Hegelianos— también haya sucumbido a la fascinación intelectual que le produjo el encuentro juvenil con la filosofía del maestro. Tampoco él va a ser una excepción en este sentido. Si damos un vistazo a la correspondencia del joven Feuerbach en el momento del encuentro académico con el magisterio de Hegel (1824-26), podremos constatar fácilmente el impacto experimentado. La toma de contacto con el pensamiento hegeliano revistió para él un carácter epocal. Feuerbach, que provenía del estudio de la Teología protestante, no rehúsa utilizar una terminología religiosa a la hora de referirse a dicho encuentro. Este reviste para él el «valor de una eternidad», y vendría a constituir el «Belén de un nuevo mundo», en definitiva, el punto de viraje de toda su existencia.[4] Esta experiencia está lejos de constituir un caso individual. Se trataba más bien de una situación ampliamente compartida por los discípulos de Hegel, tal como cabe comprobar al hilo de las manifestaciones que nos han dejado acerca de esa experiencia singular que les correspondió vivir.[5]

Sin embargo, poco a poco, en la última época de Hegel se iba produciendo un extrañamiento creciente respecto al mundo que le rodeaba, y los discípulos más perspicaces no podían menos de tomar conciencia de este problema. Por otra parte, la propia filosofía de Hegel presentaba sus ambigüedades, y sus planteamientos, a veces un tanto forzados y poco convincentes, terminarían por suscitar dudas y cuestionamientos legítimos. A su vez, la desaparición prematura e inesperada del propio filósofo también iba a privar a la escuela hegeliana de una referencia y de un punto de cohesión fundamentales. Resultaba inevitable que poco a poco fueran surgiendo disensiones y discrepancias en el seno de la propia escuela.

---

[3] Véase a este respecto el documentado estudio de J. Gebhardt*, Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-40*, Beck, München, 1963.

[4] Véase C. Ascheri, «Ein unbekannter Brief von L. Feuerbach an K. Daub», en *Natur und Geschichte*, Stuttgart, 1967, 450.

[5] Así, por ejemplo, el estudiante de Teología protestante, W. Vatke no dudaba en escribir que la filosofía hegeliana habría encontrado *a priori* lo que nos ofrece *a posteriori* el Cristianismo. Por ello consideraba que mediante ese encuentro con la filosofía de Hegel, el ansia de saber quedaría «saciada», en una especie de plenitud cuasi religiosa.

Paulatinamente se iba tomando conciencia de que una época había llegado a su fin y de que otra nueva se estaba perfilando en el horizonte. En esta tarea, el incipiente movimiento neohegeliano no se encontraba solo. También en el ámbito literario se experimentaba la necesidad de un cambio. Cambio que venía simbolizado por la muerte de Goethe, un año después de la de Hegel. Llegaba a su final el llamado *Goethezeit* en su acepción más amplia. Se pone en marcha un nuevo movimiento literario que trata de responder a las necesidades de una nueva época, y en este sentido lleva el significativo título de «Nueva Alemania». Tal como escribe J. Hermand, se trata de un movimiento literario que quería hacerse eco de una nueva sensibilidad política, religiosa y, en general, del nuevo *Zeitgeist*, en abierta oposición a los valores de la Restauración.[6]

Se instaura sin duda una literatura más politizada, más comprometida con los nuevos ideales, más militante, y que por ello se servía de un estilo más popular, menos «aristocrático», y que a la vez postulaba una rehabilitación de la «carne», de la sensibilidad frente al ascetismo de la visión religiosa y filosófica tradicional. A la hora de dar concreción a este ideal se complacían en sintonizar con los nuevos ideales políticos inspirados por la Revolución frente al universo de la Restauración. La Revolución de Julio, subrayaban, no fue hecha solamente para los franceses, sino también para los alemanes, y en definitiva para toda Europa. Tal como escribía Karl Gutzkow, Francia con sus luchas políticas había asumido la defensa de las libertades para Europa.[7] De ahí la simpatía con que miran no solo a las Revoluciones de 1789 y de 1830, sino también a toda la lucha emancipatoria protagonizada por el Siglo de las Luces. En concreto por autores como Voltaire o Diderot. Pero también se intentaba conectar con las grandes figuras de la tradición cultural alemana como Lessing, Kant o Schiller, que se habían distinguido por su compromiso en pro de la emancipación de la humanidad. Y, más allá de estos, los representantes de la Joven Alemania no dudaban en sentirse como herederos de Lutero y de la Reforma, a la que desde la Ilustración se consideraba como parte constitutiva del mundo moderno.

En cuanto a su relación con la filosofía no se puede decir que haya sido especialmente rigurosa y profunda, aunque sí estaban familiarizados con ella.[8] Esto nos parece cierto sobre todo por lo que se refiere a su re-

---

[6] J. Hermand (ed.), *Das Junge Deutschland. Texte und Dokumente*, Reclam, Stuttgart, 1974, 369 ss.

[7] Francia vendría a ser aquel país que detenta para Europa «la misión de la libertad». (véase J. Hermand, *op. cit.,* 223).

[8] Puede verse a este respecto W. Wieland, «Heinrich Heine und die Philosophie», en H. Koopmann (ed.), *Heinrich Heine,* Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, 133 ss.

presentante más cualificado H. Heine, especialmente por lo que atañe a la filosofía de Hegel. Sin duda no le faltaban motivos a Engels cuando en su artículo «Alexander Jung y la Joven Alemania»[9] se refería a la imprecisión y a la confusión conceptuales de que adolecían los representantes de la Joven Alemania. No obstante, aunque tal observación estuviera fundamentada, no deja de ser cierto a la vez que desde el punto de vista literario tuvieron el acierto de percibir y de dar expresión al nuevo *Zeitgeist*, a una nueva época histórica, y en este sentido iba a resultar inevitable que emergieran distintos aspectos y valoraciones en los que se producía una convergencia clara con los Jóvenes Hegelianos, por más que estos, a pesar de sus limitaciones, intentaban desenvolverse en un horizonte filosófico. De hecho, cabe concebir el movimiento de la Joven Alemania como desempeñando un papel precursor respecto a los Jóvenes Hegelianos. Un acontecimiento político como la Revolución de Julio condiciona el desarrollo tanto de la Joven Alemania como de los Jóvenes Hegelianos, pero, tal como observa J. Scherr, si la Revolución de Julio supuso en principio el fin de la Restauración, la Revolución de Julio de la literatura alemana ya dataría de antes, a partir de la entrada en escena de H. Heine. Es decir, se subraya el papel precursor de la Joven Alemania.[10]

Por lo que se refiere a la evolución de la escuela hegeliana, por supuesto desde un principio hubo discrepancias y distintas sensibilidades, tanto respecto a aspectos concretos de las doctrinas de Hegel como respecto a acontecimientos de la época como fue la Revolución de Julio. Quizá el aspecto que más polarizó durante los primeros años el desarrollo de la escuela fue la interpretación de la visión hegeliana de la personalidad de Dios y de la inmortalidad individual. Ya en vida de Hegel, este tuvo que enfrentarse a acusaciones que procedían de fuera de la escuela. Por lo que se refiere a esta última veremos más adelante con cierto detalle cómo abordó dicho problema.

Recordemos de momento que el primer debate abierto que surge en el seno de la escuela gira en torno al problema de la inmortalidad individual, la *Unsterblichkeitsstreit,* que se inicia por los años treinta y dura a lo largo de una década. En la diversidad de valoraciones se ha podido ver con razón un anticipo de la división de la escuela, pero tan solo eso, pues la división propiamente tal de la misma solo se hará efectiva a partir de 1835-36 con la publicación de *La vida de Jesús* de D. Fr. Strauss. El impacto de esta obra fue inmenso tanto fuera como dentro de la escuela. Con razón se pudo afirmar que las discusiones llevadas a cabo en esta época

---

[9] J. Hermand, *op. cit.,* 356 ss.
[10] *Ibid.,* 96.

en Alemania fueron las más intensas y apasionadas desde el tiempo de la Reforma. La obra de Strauss se nos presenta como una obra primordialmente de carácter religioso-teológico. Sin embargo, también tiene claras implicaciones filosóficas e incluso políticas.

El primer aspecto que salta a la vista es la introducción del método mítico en la interpretación de los relatos evangélicos en torno a la vida de Jesús. Ni la interpretación supranaturalista tradicional ni la naturalistica ensayada por la Ilustración, le resultaban convincentes a Strauss. Por ello propone un tercer modelo interpretativo, a saber, el mítico,[11] que sería a juicio de Strauss el único que estaría a la altura del siglo XIX, lo que implicaría en primer lugar tomar en consideración las enseñanzas de la filosofía de Hegel. De este modo, Strauss considera que la revolución hermenéutica que intenta introducir sería menos radical y destructiva de lo que podría parecer a primera vista. Strauss pone el énfasis en ello. Su método, opina el autor, le permitiría poner a salvo el «núcleo interno» de la fe cristiana, pues ese núcleo se le presenta como independiente de sus investigaciones críticas. Las afirmaciones contenidas en ese núcleo se mantendrían en pie como «verdades eternas», por mucho que pueda cuestionarse su verdad histórica.[12]

Tal como queda indicado, la obra de Strauss generó apasionados debates tanto fuera de la escuela hegeliana como dentro de la misma. Por lo que atañe al impacto en el seno de la escuela, lo primero que hay que señalar es que las tensiones internas conducen ya a la separación, y es el propio Strauss quien levanta acta de este hecho, siendo el primero que establece una división que, con diferentes matizaciones, llega a nuestros días. En su escrito *Streitschriften. 3 Heft,* publicado en 1837, Strauss establece una división tripartita de la escuela hegeliana, tomando como criterio distintivo la actitud mantenida ante los puntos de vista defendidos en *La vida de Jesús*. Strauss utiliza como criterio para clasificar los sectores en que a su juicio se dividiría la escuela la conciliación de la historia evangélica con la idea de la unidad de la naturaleza humana y la divina. Se darían tres posibilidades: la conciliación de toda la historia evangélica con esa idea, la conciliación de una parte de esa historia o bien el sector que opinaba que ni toda la historia evangélica ni una parte de la misma podría ser corroborada como histórica a partir de la Idea. Volveremos más adelante sobre este punto. Subrayemos de momento que el movimiento neohegeliano surge como el sector más radical de la escuela en el marco de los debates religiosos suscitados entonces. Pero desde un principio la temática era algo más que

---

11 *Das Leben Jesu*, I, pp. IV-V.

12 *Ibid.,* VII.

religiosa, tal como queda ya indicado. Sin duda C. L. Michelet podía escribir a comienzos de los años cuarenta que los debates religiosos llevados a cabo en el seno de la escuela hegeliana constituían casi toda la actividad filosófica a lo largo de la década que siguió a la muerte de Hegel.[13] Ciertamente, la primera fase de la escuela (también del movimiento de los Jóvenes Hegelianos) gira primordialmente en torno a la problemática teológica, pero varios críticos actuales como Breckmann nos llaman justamente la atención sobre el hecho de que desde el principio se daba una interconexión entre el ámbito teológico, el filosófico y el político.[14]

Consideramos que Breckmann tiene razón al reclamar tal interconexión entre esos distintos ámbitos, pero, en todo caso, resulta innegable que la temática religiosa resultaba predominante en la primera fase de la escuela, y también resultaba indiscutible la crisis que los debates suscitados iban a desencadenar en la conciencia de la época. Como cabía esperar, los sectores más conservadores no tardaron en reaccionar, alarmados ante el sesgo que iba tomando la situación. El caso más señalado quizá sea el del historiador Heinrich Leo que en su opúsculo *Die Hegelingen* (1838) denuncia la grave crisis que estarían provocando los representantes del neohegelianismo, los «hegelingos». Leo no duda en dar ese paso movido por una especie de imperativo de conciencia que le incitaba a pronunciarse ante el rumbo emprendido por todo un sector de la escuela de Hegel, y que había incoado un proceso de descomposición acelerado que tiene lugar en la década que sigue a la muerte de Hegel.

Leo centra en tres puntos su denuncia contra los Jóvenes Hegelianos, a los que se refiere llamándoles «este partido»:

1. Este partido niega la existencia de un Dios personal, lo que en definitiva implicaría, desde el punto de vista de todas las iglesias cristianas, enseñar abiertamente el ateísmo.
2. En segundo lugar, Leo se refiere a la reinterpretación de la Cristología operada por D. Fr. Strauss, en cuanto en *La vida de Jesús* afirma que el verdadero sujeto de la Cristología no sería un individuo excepcional, sino más bien el género humano como tal. En sintonía con ello, Leo denuncia que según los Jóvenes Hegelianos la encarnación de Dios en Cristo no diferiría, en cuanto a

[13] C. L. Michelet, *Entwickungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den genenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule*, Duncker und Humblot, Berlín, 1843, 316.

[14] W. Breckmann, *Marx, the Young Hegelians and the origins of radical Theory*, CUP, Cambridge, 1999, 6 y ss.

su naturaleza, sino tan solo en cuanto al grado, de la encarnación de Dios que tiene lugar diariamente en cada uno de los hombres.

3. Por último, Leo saca a colación el primer gran debate surgido en la escuela de Hegel, el debate de la inmortalidad individual: «este partido niega que haya una pervivencia personal del hombre después de la muerte». Lo que implicaría una religión del mero «más acá». A la altura de 1838 ya habían sido varios los pronunciamientos públicos acerca de esta cuestión tan sensible, y Leo no podía evitar referirse a la misma.[15] El autor no puede menos de tomar esta denuncia pública como un tema de conciencia, confiando en que la Nación no se haya dejado ofuscar excesivamente por las sedicentes nuevas ideas de los Jóvenes Hegelianos.

La crítica de Leo no constituía meramente una denuncia personal sino que reflejaba un estado de opinión bastante generalizado que no podía menos de mirar con aprehensión el rumbo que estaba tomando un sector crítico de la escuela de Hegel. Lo que aparecía en primer plano era, desde luego, la problemática religiosa, pero ya desde un principio estaban claras, además, las implicaciones filosóficas y políticas de los planteamientos efectuados entonces.

En todo caso, la división tripartita de la escuela hegeliana, por mucho que reflejara las circunstancias de aquel momento, se iba a consolidar. Un momento importante en la recepción de esa división de la escuela tuvo lugar a comienzos de los años sesenta del pasado siglo, cuando K. Löwith y H. Lübbe publicaron dos conocidas antologías, sobre la izquierda y la derecha hegelianas, respectivamente.[16] Ambas antologías y su enfoque fueron objeto tanto de aprobación como de apreciaciones críticas. En este momento nos interesa sobre todo la valoración de la aportación de H. Lübbe. Su trabajo está orientado a la reivindicación de la derecha hegeliana frente a una consideración de la misma como marcadamente conservadora, y frente a ello trata de reivindicar su espíritu liberal y posibilista. Pero H. Ottmann, entre otros autores, ha podido objetar con razón que Lübbe facilita excesivamente su tarea en la medida en que pone como miembros de la derecha hegeliana a autores que en realidad pertenecen al centro, tal como serían los casos de K. Rosenkranz y de E. Gans.[17] En realidad son numerosos los intérpretes actuales que resaltan la relevancia del sector centrista de

---

[15] Heinrich Leo, *Die Hegelingen*, E. Anton, Halle, 1838, 4-5.

[16] K. Löwith (ed.), *Die Hegelsche Linke*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 y H. Lübbe (ed.), *Die Hegelsche Rechte*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962.

[17] Véase H. Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, W. de Gruyter, Berlin, 1977, 21.

la escuela hegeliana. Seguramente sería el sector de la escuela con el que Hegel estaría más de acuerdo, pues para su propio país el filósofo no deseaba la Restauración pero tampoco la Revolución.

No obstante, según queda indicado, en el último Hegel se habría producido una cierta involución, un extrañamiento visible frente a la marcha del mundo. Y es ahí donde van a incidir sobre todo los representantes del movimiento neohegeliano. En los años posteriores a la muerte de Hegel que constituyen un periodo decisivo en la recepción de la obra del maestro, los Nuevos Hegelianos contribuyen poderosamente a la índole que va a revestir esa recepción. Por lo demás, en el desarrollo del movimiento neohegeliano van a influir sin duda motivos inmanentes a la propia evolución filosófica, en la que en una situación epocal de la historia de la filosofía asistimos a una especie de desmantelamiento de la filosofía de Hegel. Cabe considerar a este respecto un hito fundamental, a pesar de sus limitaciones, el artículo de L. Feuerbach «Acerca de la crítica de la filosofía de Hegel» (1839). A pesar de las insuficiencias de que el trabajo pueda adolecer, y de las que, en parte al menos, el autor era consciente, el pronunciamiento feuerbachiano constituía la primera confrontación abierta con la filosofía de Hegel por parte de uno de sus discípulos. Feuerbach se hace eco ahí de una de las críticas habituales a la filosofía hegeliana en cuanto supondría una «logificación» excesiva de la realidad, y en su lugar se propugna una filosofía más respetuosa de los hechos y de la naturaleza.

No cabe duda de que un escrito como este contribuyó a consolidar la marcha emprendida por el movimiento neohegeliano, en su confrontación con la filosofía del maestro. Pero la evolución del movimiento neohegeliano no dependía únicamente de criterios inmanentes. El cuestionamiento de determinados aspectos de la filosofía de Hegel desempeñó sin duda un papel fundamental en el proceso de formación del movimiento neohegeliano, pero este aspecto no habría de ser tomado de una forma parcial, tal como ocurre en algunas exposiciones. A este planteamiento es preciso añadirle toda una serie de dificultades y tensiones provenientes del exterior a las que tuvieron que hacer frente.

Dificultades de carácter teórico no solo con quienes discrepaban de ellos, tal como ocurría con H. Leo, ante cuyos planteamientos van a tomar partido, entre otros, Feuerbach y B. Bauer. Pero también ocurría que los adversarios de la filosofía de Hegel no tenían inconveniente en servirse de las críticas a los representantes del neohegelianismo para descalificar la propia filosofía del maestro. Frente a ello un autor como Feuerbach no duda en reconocer, al comienzo de su propia crítica de la filosofía de Hegel, que retrasó una toma de posición de crítica abierta debido a las descalificaciones a menudo poco justificadas que surgían acerca de la filosofía

hegeliana. Pero también desde el punto de vista político y social los protagonistas del movimiento neohegeliano tuvieron que hacer frente a múltiples dificultades, lo que no podía menos de fomentar su proceso de radicalización.[18] Aunque un ministro como Altenstein desempeñó un papel importante como protector de los hegelianos hasta su retirada en 1838, lo cierto es que la política prusiana se iba mostrando crecientemente más hostil hacia ellos. De una forma especial el príncipe heredero (el futuro Federico Guillermo IV) y su círculo veían con animadversión la filosofía hegeliana y en particular el movimiento neohegeliano. Dicha animadversión resulta más evidente cuando finalmente asciende al trono en 1841 Federico Guillermo IV. Su política de nombramientos no hace más que confirmar esta realidad. Así, para ocupar la cátedra de Filosofía del Derecho es nombrado J. Stahl, enemigo declarado de Hegel, sustituyendo al prematuramente desaparecido E. Gans. Y a la antigua cátedra de Hegel, es llamado el viejo Schelling con la intención de que «aplastara la cabeza del dragón» del panteísmo hegeliano. Si el propio Hegel era cuestionado, mucho más lo iban a ser los representantes del movimiento neohegeliano. Las prohibiciones y conflictos con la censura y con la policía estaban a la orden del día, y esto no podía menos de radicalizar sus posicionamientos.

El espíritu de la Restauración seguía pujante en el periodo en el que el desarrollo del movimiento neohegeliano se encontraba en su momento culminante, y ello no podía menos de provocar un sinnúmero de desencuentros y confrontaciones. Esto iba a tener, además, de una forma inevitable, una incidencia en el destino personal y profesional de los más significados representantes de este sector de la escuela: D. Fr. Strauss, B. Bauer, L. Feuerbach, el joven Marx, entre otros, hubieran deseado realizarse como profesores universitarios, pero estaban demasiado significados ideológicamente como para que las autoridades políticas les permitieran seguir por esa vía.[19] De ahí que la situación incidiera de una forma inevitable en su radicalización y en su extrañamiento creciente respecto a la época en que les había correspondido vivir.[20] Son a este respecto «existencias fracasadas», tal como escribe K. Löwith. Pero en algún sentido no

---

[18] Véase Breckmann, *op. cit.,* pp. 15-16., nota 28.

[19] A este respecto puede considerarse como paradigmático el caso de B. Bauer. Aspiraba con fundamento a ser ascendido a la categoría de *Professor* pero, por motivos ideológicos no solo no fue ascendido, sino que por el contrario fue destituido de su puesto como *Privatdozent* en la Universidad de Bonn.

[20] En esta situación es bien comprensible que los Jóvenes Hegelianos tuvieran necesidad de fundar un órgano de expresión que, frente a los *Jahrbücher* fundados por Hegel, sirviera como cauce de expresión de la nueva época, de la nueva situación histórica. Ese órgano lo constituyeron los *Hallische Jahrbücher,* fundados por A. Ruge y Th. Echtermeyer. Solo logró perdurar entre 1838 y 1843, y aun así con dificultades de distinto tipo. En todo

iban a dejar de sentirse internamente compensados pues estaban convencidos de que estaban trabajando en la dirección que marcaba el futuro y de que esta un día les daría la razón.[21]

Desarrollándose en un mundo hostil, la filosofía de los Jóvenes Hegelianos tiene un carácter militante, «mundano». Su maestro Hegel había intentado conciliar el uso escolar y el uso mundano de la filosofía. Por una parte, la filosofía hegeliana, como es sabido, representa el prototipo de la filosofía académica, sistemática, de acuerdo con la cual se van desglosando los distintos aspectos de la problemática filosófica. Pero Hegel sabe unir la visión sistemática con el esfuerzo por comprender el propio tiempo. Es decir, la filosofía habría de saber conciliar la contemplación de lo eterno con la comprehensión del propio tiempo mediante el pensamiento, según reza un famoso pasaje de la *Filosofía del derecho*. Es verdad que al final de su vida, sumido en un proceso de extrañamiento frente al curso del mundo, Hegel parece inclinado a un repliegue de la filosofía, como en una especie de santuario, desentendiéndose de la marcha del mundo. No obstante, lo genuinamente hegeliano consistía más bien en contemplar lo Eterno en el Ahora (Ottmann), y en última instancia tal parece haber sido hasta el final la praxis hegeliana, a pesar de la perplejidad y aprehensión que le suscitaba la situación que estaba viviendo.[22]

En el movimiento neohegeliano esa especie de equilibrio entre el *Schul-* y el *Weltbegriff* de la filosofía se rompe en favor de una filosofía que potencia el uso mundano de la razón. Tal como escribe K. Löwith: «sus escritos son manifiestos, programas y tesis, y no un todo en sí mismo pleno de contenido».[23] Según queda apuntado, el joven Marx señalaba que así como había momentos históricos en los que la filosofía se replegaba sobre sí misma, y elaboraba una visión sistemática de la realidad, así también habría otros en los que la actividad filosófica se volvía hacia fuera y tendía intrigas con el mundo. Con este segundo modelo Marx podía referirse certeramente al pensamiento posthegeliano, especialmente al desarrollado por los Jóvenes Hegelianos.

De ahí que uno de los tópicos más socorridos de este pensamiento sea el de la mundanización y realización de la filosofía y la postulada necesidad de que esta pasara de ser un tema de la escuela a ser un trasunto de la humanidad. De hasta qué punto esto se convirtió en el horizonte intelectual

---

caso se esforzaron, a su manera, por responder a la concepción hegeliana de la filosofía en cuanto aprehensión del propio tiempo mediante el pensamiento.

[21] Véase «Ein unbekannter Brief an K. Daub», 450.

[22] Véase el documentado estudio de F. Duque, *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid, 1999.

[23] K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, 98.

de la época da fe un autor tan poco sospechoso en esta temática como es Schelling. En la lección inaugural de su *Filosofía de la revelación* pronunciada el 15 de diciembre de1841, confesaba que a esas alturas la filosofía había logrado penetrar hasta aquellas cuestiones vitales respecto a las cuales a nadie le estaría permitido, ni siquiera le resultaría posible, «permanecer indiferente». En este sentido, también Schelling comparte la convicción de que en aquel momento la filosofía habría cesado de ser un mero «trasunto de la escuela» para convertirse en un «trasunto de la nación».[24]

El combate y el compromiso filosóficos de los Jóvenes Hegelianos ganaban ciertamente en amplitud, sus destinatarios se habían multiplicado, por más que el rigor filosófico se resintiera. Ya por los años 1840, K. Rosenkranz no podía menos de añorar el periodo final del siglo XVIII como la época filosófica alemana: entonces se «filosofaría» de una forma similar a como ahora se «politizaría».[25] Unos años más tarde, en su biografía de Hegel va a abundar en la misma idea. Después de preguntarse si habría un relevo para la generación de los grandes filósofos alemanes, constata el carácter volátil y efímero de la nueva generación de intelectuales, que pronto se agotan, y se vuelven infecundos. Después de unos destellos prometedores, comienzan a copiarse y a repetirse a sí mismos, cuando lo que cabría esperar era un periodo de concentración y de repercusión poderosa, después de haber dejado atrás los esbozos tormentosos y caóticos elaborados durante el periodo juvenil.[26]

Más incisivo e iconoclasta se va a mostrar Marx, que, sumido en un proceso acelerado de evolución ideológica, enjuicia irónicamente, más o menos cuando Rosenkranz escribía la biografía del maestro, el proceso de descomposición, de desmantelamiento del Espíritu absoluto hegeliano llevado a cabo por los representantes del neohegelianismo. Es lo que hace Marx en *La ideología alemana*. Después de haberse movido él mismo, en su fase inicial, en el horizonte de dicho neohegelianismo, ahora cree estar en condiciones de contemplar con un distanciamiento irónico el proceso protagonizado por los representantes de ese movimiento, particularmente por L. Feuerbach, B. Bauer y M. Stirner, y fue el primero de los tres el que, a pesar de todo, quedará mejor parado. La crítica de Marx es brillante e incisiva, aunque unilateral y un tanto simplificadora. Los protagonistas del movimiento de los Jóvenes Hegelianos se le presentan ahora no tanto como «lobos», tal como se conciben a sí mismos y tal como son concebidos por sus adversarios desde la óptica de la Restauración. Desde el nuevo

[24] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841-42*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1977, 95.

[25] Véase K. Rosenkranz, *Geschichte der Kant´schen Philosophie*, Voss, Leipzig, 1840, 399.

[26] K. Rosenkranz, *Hegel´s Leben*, XIX.

horizonte en que se sitúa ahora Marx se trataría más bien de «ovejas» que expresarían filosóficamente los ideales de la burguesía alemana. Los Jóvenes Hegelianos, observa irónicamente Marx, se presentarían candorosamente como protagonistas de una Revolución frente a la que la francesa no sería sino un juego de niños, y como un combate de proporciones mundiales ante el que las luchas de los diadocos se presentarían como algo irrelevante.

A pesar de todo, reconoce Marx, se trataría de un acontecimiento importante, del proceso de descomposición del Espíritu absoluto hegeliano.[27] No obstante, de una forma reduccionista, Marx considera que toda la crítica filosófica desde Strauss hasta Stirner se limitaría a ser una crítica de las representaciones *religiosas*. Con razón pueden afirmar varios críticos actuales que la apreciación de Marx, a pesar de su clarividencia, resulta simplificadora y reduccionista. La superioridad intelectual de Marx respecto a los Nuevos Hegelianos resulta indiscutible, pero eso no implica sin más que su crítica de los mismos sea ecuánime e incuestionable. Tal como queda apuntado, los apasionados debates, de carácter epocal, que se libran en la década posterior a la muerte de Hegel, no solo tienen una relevancia religiosa sino también filosófica y política. De esto eran conscientes tanto los Jóvenes Hegelianos como sus adversarios.

En lo que sí tiene razón Marx es en subrayar la obvia superioridad intelectual de Hegel frente a los Nuevos Hegelianos. También Rosenkranz había sido bien consciente de este problema. En realidad, se trata de una apreciación comúnmente compartida, aunque siempre convendría matizarla. Quizá fuera oportuno aquí referirse brevemente al punto de vista de Heidegger que, aunque no se ocupa expresamente de los Jóvenes Hegelianos, se pronuncia con alguna frecuencia sobre el significado epocal que tiene la muerte de Hegel y la época posterior, incluyendo también al marxismo, a Kierkegaard y a Nietzsche. A este respecto, no duda en referirse al siglo XIX como al siglo «más oscuro» entre los siglos que configuran hasta ahora la Modernidad.[28] En este marco le preocupa especialmente el sentido de la consumación filosófica llevada a cabo por Hegel y la valoración del periodo posterior. Heidegger comparte la opinión de que después de Hegel la filosofía habría perdido de una forma sensible fuerza y seguridad a la hora de preguntar, como si se hubiera producido una especie de agotamiento de la intensidad metafísica, después del «superesfuerzo» llevado a cabo.[29]

---

[27] Marx-Engels, *Werke III*, 17.

[28] Martin Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1972, 91.

[29] Martin Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel)*, GA 28, Klostermann, Frankfurt a. M., 1997, 33.

Esa especie de agotamiento explicaría la bajada del nivel filosófico en el periodo posthegeliano. Sin duda, Hegel estaría presente en los movimientos que se producen contra él en el periodo que sigue a su muerte, y Heidegger no duda en añadir a este respecto: «Desde la muerte de Hegel (1831) todo es mero contramovimiento, no solo en Alemania sino en Europa».[30] De ahí que no comparta la idea, que también está presente en Marx, del llamado *desmoronamiento* del sistema hegeliano y del Idealismo alemán en general. Con una claridad especial se pronuncia acerca de esto en su correspondencia con Gadamer, como cuando le comenta por escrito en 1971 que siempre se opuso a la idea del desmoronamiento del sistema hegeliano. Más bien se habría desmoronado —es decir, decaído— lo que vino después, Nietzsche incluido.[31] En términos similares se había pronunciado en su curso *La Fenomenología del espíritu de Hegel* cuando señala que no es que la filosofía de Hegel se haya derrumbado *(niedergebrochen),* sino que habría ocurrido más bien que sus coetáneos y sucesores no habrían sido capaces de elevarse para medirse con la grandeza del maestro: «solo se ha escenificado una "rebelión"…».[32]

Desde distintas perspectivas, Heidegger aborda el advenimiento de la filosofía posthegeliana como un decaimiento filosófico frente a Hegel. Por muchas que fueran sus discrepancias y confrontaciones con el gran representante del Idealismo alemán, Heidegger no puede menos de rendirle tributo, considerando que la quiebra se ha producido más bien en sus sucesores que no fueron capaces de discutir con Hegel a la altura deseada. En buena medida tales apreciaciones resultan indiscutibles. No obstante, quizá en la valoración de Heidegger prime demasiado el carácter epigonal de la filosofía posthegeliana, en perjuicio de su condición de precursora de un nuevo horizonte filosófico, tal como cabe advertir en los manifiestos filosóficos de Feuerbach: *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* o bien en los *Principios de la filosofía del futuro*. Después de todo, habrá que tener presente que el propio Heidegger sigue inmerso en la peculiar tensión posthegeliana entre el declinar de una época y el forcejeo por alumbrar otra nueva. Entre el legado de la metafísica y el alumbramiento de un horizonte postmoderno y postmetafísico. A pesar de la validez de muchas

---

[30] Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1978, 72.

[31] El 2.12. 1971 Heidegger le escribe a Gadamer: «Ich weiss selber noch nicht hinreichend deutlich, wie meine "Position" gegenüber Hegel zu bestimmen ist…Immer wieder habe ich mich gegen die Rede vom "Zusammenbruch" des Hegelschen Systems gewendet. Zusammengebrochen, das heisst herabgesunken ist, was folgte —Nietzsche mit einbezogen» (*cfr.* H.-G. Gadamer-J. Habermas, *Das Erbe Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979, 89.

[32] M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA 32, Klostermann, Frankfurt a. M., 57.

de sus apreciaciones sobre la filosofía posthegeliana, también la filosofía heideggeriana resulta inseparable del nuevo horizonte filosófico, en concreto de los planteamientos feuerbachianos en los dos opúsculos que acabamos de mencionar, tal como cabría constatar en la postulación de una filosofía de la finitud. En algún sentido, también respecto a Heidegger cabría suscribir la opinión de Habermas de acuerdo con la que habríamos permanecido contemporáneos filosóficos de los Jóvenes Hegelianos.[33] Por más que con Heidegger regresemos a la tradición de la Gran Filosofía que él echaba de menos en el periodo posthegeliano. En realidad cabe considerar a Hegel y Heidegger como aquellos pensadores que se han confrontado más a fondo con el conjunto de la filosofía occidental. Entre ambos se encuentra el movimiento neohegeliano.

[33] Véase J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1985, 67.

V. LOS JÓVENES HEGELIANOS Y EL DEBATE EN TORNO A LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

1. Planteamiento general

La ocupación con la temática relativa a la filosofía de la religión constituyó una constante en la vida y en la obra de Hegel, desde los años en la Fundación de Tubinga hasta su periodo berlinés. Por más que el enfoque se fuera desplazando a lo largo del tiempo. En oposición a distintas corrientes filosóficas y teológicas, Hegel le va a dar madurez académica a la disciplina Filosofía de la religión, temática que va a explicar cuatro veces a lo largo de su periodo berlinés: 1821, 1824, 1827 y 1831. Desde luego Hegel se va a confrontar con el pensamiento filosófico y religioso de su tiempo pero a la vez su pensamiento religioso va a ser flanco de reiteradas críticas que le van a acusar en concreto de panteísmo e incluso de ateísmo.

Según queda apuntado, Hegel trató de defenderse en una serie de escritos, entre los cuales cabría mencionar el prólogo que escribió en 1822 para el ensayo de su discípulo Hinrichs *La religión en su relación interna con la Ciencia*, o bien en el prólogo a la segunda edición de la *Enciclopedia*. Por supuesto también en sus lecciones sobre Filosofía de la religión, pero se ha de tener presente que ello solo tenía lugar de una forma oral ante su auditorio, pues Hegel no llegó a publicar una obra que expusiera su concepción acerca de la filosofía de la religión. Para ello habría que esperar a la publicación de sus obras que llevan a cabo sus discípulos en los años que siguieron a la muerte del filósofo. Por cierto, la publicación de la Filosofía de la religión, a cargo de Marheinecke, va a tener lugar en un tiempo récord. Al año siguiente de la muerte del filósofo ya va a estar dispo-

nible dicha publicación, ofreciendo con ello una base más sólida para que un público más amplio tuviera un conocimiento más preciso de la filosofía hegeliana de la religión.

Tal como señaló tempranamente Michelet, a comienzos de los años cuarenta, el debate en torno a la problemática relativa a la filosofía de la religión va a constituir en buena medida el horizonte fundamental en el que se van a desarrollar las discusiones filosóficas en la década que sigue a la muerte de Hegel. A este respecto se ha podido afirmar con razón que los debates llevados a cabo entonces enAlemania fueron los más virulentos desde la época de la Reforma.[1]

Vamos a intentar ofrecer una visión sintética de esos debates. Por ajenos que se nos presenten hoy día, no resulta difícil aprehender que se trata de un momento especialmente cualificado en la historia del pensamiento occidental, en el que asistimos a cambios profundos relativos a la comprensión de los fundamentos de la existencia, tal como habían sido interpretados a lo largo de muchos siglos. Bastaría esta mera circunstancia para aceptar la conveniencia de detenerse un momento en su análisis. En esta especie de aproximación sintética cabría destacar tres momentos relevantes.

El primero podría ser el llamado *debate de la inmortalidad* que comienza tempranamente en torno a los años treinta, y que aunque no supone la división propiamente dicha de la escuela hegeliana, sí deja entrever claras divergencias en el seno de la misma, que sin duda preanuncian la cercana división de la escuela. Un segundo momento estaría representado por la publicación de la *La vida de Jesús* (1835/36) por D. Fr. Strauss, el fundador de la izquierda hegeliana propiamente dicho. Las discrepancias existentes anteriormente en el seno de la escuela adquieren una nueva radicalidad, de forma que a partir de ahora cabe hablar de la división de la escuela. A continuación, cabría detenerse un poco en la consideración de *La esencia del Cristianismo* (1841) de L. Feuerbach que supone no solo un momento culminante en el proceso llevado a cabo por los Jóvenes Hegelianos sino que representa a la vez el desenlace del principio moderno de la subjetividad que se ve abocado a una especie de sueño antropológico, tal como señala M. Foucault. Concluiremos este apartado haciendo alguna referencia a los planteamientos de Bruno Bauer.

---

[1] Véase, de una forma general, W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels,* Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986.

2. El debate de la inmortalidad

El comienzo del pensamiento contemporáneo, que tiene lugar en esta época, se va a caracterizar por llevar a cabo una nueva meditación sobre la muerte y la inmortalidad individual. Sería la última vez en la historia del pensamiento en que se debate con esa amplitud dicha problemática. Sobre todo la década que sigue a la muerte de Hegel está llena de pronunciamientos en torno a esta cuestión.[2] Todavía en vida de Hegel, Feuerbach no duda en cuestionar la creencia en la inmortalidad individual y en postular el repliegue en el sentido inmanente de la existencia.

Todo ello no ocurría de una forma arbitraria, sino que respondía a las coordenadas del pensamiento de la época, bien fueran explícitas o implícitas. Correspondían a los imperativos y condicionamientos de un momento determinado de la historia del pensamiento. Cabe recordar que el problema de la inmortalidad estuvo presente en dicha historia ya desde el *Fedón* platónico, que fue más tarde asumido y reconsiderado por la teología y la filosofía del Cristianismo. También en la moderna filosofía racionalista se siguió haciendo eco del problema de la inmortalidad del alma, comenzando por el propio Descartes. En su configuración académica, la llamada *Psychologia rationalis* del Racionalismo heredó ese legado y trató de demostrar su plausibilidad. El propio Kant, como es bien sabido, se hace eco de la problemática en la *Crítica de la Razón Pura*, si bien ya no la sigue considerando como un tema del conocimiento y la desplaza al ámbito de la razón práctica como uno de los postulados de la misma. De esta forma, Kant se esforzaba por proseguir la tradición, por más que sus planteamientos no fueran demasiado convincentes. De ahí el cuestionamiento de que pronto ibana ser objeto. Así, ya el joven Schleiermacher no dudaba en cuestionar la doctrina kantiana de los postulados y por ello también la capacidad para legitimar la idea de inmortalidad.[3]

Tal cuestionamiento iba unido a una nueva concepción de la realidad, de carácter panteizante, de acuerdo con la que la inmortalidad del individuo habría de alcanzarse ya en esta vida, en su identificación con el Uno y Todo. Tal como escribe en los *Discursos sobre la religión*: «En medio de la finitud, hacerse uno con lo Infinito y ser eterno en un instante: tal

---

[2] Según queda indicado, el primero en pronunciarse abiertamente sobre el tema fue L. Feuerbach con su ensayo *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830), pero quien iba a abrir propiamente el debate fue Fr. Richter con su *Die Lehre von den letzten Dingen* de 1833.

[3] Véase especialmente el estudio de G. Meckenstock *Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794,* W. de Gruyter, Berlin-New York, 1988.

es la inmortalidad de la religión».[4] Algo que se mostraría en concordancia con el planteamiento de Hölderlin, en el que se postula hacerse uno con todo lo que existe, retornando en una especie de autoolvido al Todo de la naturaleza.

A pesar de las diferencias existentes, tal va a ser también el horizonte en el que se desarrolla el pensamiento de Hegel. Ya en vida del autor la doctrina hegeliana había sido acusada de panteísmo e incluso de ateísmo. De una forma más puntual también lo había sido su concepción de la inmortalidad individual, aunque en este caso se refiriera a la ausencia de espacio para la misma en el marco de la filosofía hegeliana. Así ocurre con las críticas que le dirigen en este sentido K. E. Schubarth y K. A. Carganico, a las que Hegel va a tratar de responder de una forma más bien evasiva, reforzando así la impresión de que las críticas que se le hacían no carecían de fundamento.[5]

El motivo último de que ello fuera así reside en lo que Lacan denominó en su momento «comunidad de suerte» entre el ego y Dios. En Hegel asistimos a una reconsideración de la visión tradicional de lo Absoluto y ello iba a tener consecuencias inevitables en la concepción del individuo y su destino. Por un lado, la filosofía de Hegel no es una mera filosofía de la finitud, una Antropología, pero por otro lo Absoluto hegeliano, ya no era concebido como una realidad subsistente, trascendente al mundo. El más allá, lo separado en sentido platónico, es concebido como una mera abstracción que se acaba mostrando incongruente, tal como Hegel tratará de hacer mostrar al analizar el problema de las relaciones entre lo finito y lo infinito. No se daría una separación propiamente dicha entre lo finito y lo infinito, sino más bien su implicación dialéctica, redimiéndose la finitud al revelarse como momento del «verdadero infinito». Aparece así que desde el nuevo horizonte de la concepción de lo Absoluto, no quedaba el debido margen para la concepción de la inmortalidad en su acepción tradicional. A pesar de la cautela con que Hegel aborda el problema, resulta claro que así como se ha operado un replanteamiento en la concepción de lo Absoluto, también se opera una mutación en la concepción del destino del individuo.

Por ello la «inmortalidad» del alma no es algo que solo más tarde habría de confirmarse sino que en el marco de la concepción hegeliana se revela más bien como una «cualidad actual». El espíritu como tal es «eterno» y por consiguiente la inmortalidad ha de ser concebida como algo «presente». Lo Absoluto para Hegel no se presenta como un más allá in-

---

[4] D. Fr. Schleiermacher, *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 1990, 86.

[5] *Werke XI* (Berliner Schriften), 390 ss.

alcanzable sino que ya está presente en este mundo, al que integra como «momento» suyo. De ahí que se haya podido hablar de una escatología «realizada» en Hegel, como consecuencia de la forma como interpreta la presencia de lo Absoluto.[6]

Va a ser con la irrupción de la generación de la crisis cuando salga a la luz del día, en definitiva cuando estalle abiertamente todo el contenido explosivo que de alguna manera se encontraba amortiguado en Hegel. Ya en 1828 L. Feuerbach le va a escribir a su maestro que los nuevos tiempos históricos están exigiendo una reconsideración profunda —Feuerbach habla de «destruir de verdad»— de una serie de conceptos básicos, entre los que se encontrarían el del «más allá» y el de la «muerte».[7] De los muchos problemas que van a quedar gravitando en el horizonte estaba la cuestión de lo que podemos denominar, recurriendo a la terminología tradicional, la «escatología». Discípulos de Hegel tan ponderados como L. Michelet y K. Rosenkranz coinciden a la hora de describirnos los tempranos debates que en torno a este tema habían surgido en el seno de la escuela hegeliana. Así escribe Michelet: «Problemas, sobre los que en un principio no se sospechaba divergencia alguna, empezaron a plantearse oralmente en el seno de la escuela y fueron discutidos en conversaciones confidenciales hasta que por fin alcanzaron al gran público, a la vez que este era requerido como juez. Los puntos en los que se centró especialmente la discusión pública eran la inmortalidad del alma y la personalidad de Dios».[8] De una forma convergente se va a expresar también Rosenkranz: «En la escatología resaltaban naturalmente ante todo la aniquilación del más allá, del futuro, como una abstracción de la esencia del espíritu divino que se revela siempre y en todas partes. Premio y castigo, cielo e infierno, salvación y condenación fueron proyectados en nuestra historia presente como elementos integrantes de la misma. La vida eterna quedó proyectada en el más acá».[9]

En realidad se trataba de una problemática que flotaba en el ambiente, y parecía que solo estaba esperando a alguien que lo proclamara abiertamente. Ese protagonista fue Fr. Richter quien, según hemos visto, a la altura de 1833 no duda en enfrentarse a los planteamientos ambiguos imperantes en su tiempo. Les reprocha a los sistemas especulativos no estar

---

[6] Puede verse a este respecto el documentado estudio de P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule,* Vandenhoeck, Göttingen, 1971.

[7] *Werke in sechs Bänden,* I, 356.

[8] L. Michelet, *Geschichte der letzten Systemen der Philosophie,* Bd. 2, Berlín, 1835, 638.

[9] K. Rosenkranz, *Göschels Entwicklung der Hegelschen Unsterblichkeitslehre,* Berlín, 1835, 353.

en condiciones de reconocer abiertamente que un viejo periodo estaba a punto de concluir y que se estaba abriendo paso una nueva fase de la Historia universal. Por lo que se refiere en concreto al problema de la inmortalidad del alma, Richter se proponía reducir a cero la concepción trasmundana que había imperado hasta entonces.[10] Aquel tema que Hegel había abordado con tanta cautela, y no sin ambigüedad, iba a emerger ahora claramente a la luz del día y se iba a convertir en un objeto de apasionado debate. También a este respecto nos íbamos a encontrar en un momento epocal de la historia. Las numerosas tomas de posición acerca de esta cuestión dan fe indudable de ello.

No obstante, si bien fue la obra de Richter la que desencadenó el primer gran debate en el seno de la escuela hegeliana, y permitió divisar las distintas sensibilidades dentro de la misma, el primer discípulo de Hegel que se iba a pronunciar abiertamente acerca del tema, aun cuando fuera de una forma anónima, va a ser L. Feuerbach. Dando cumplimiento a los propósitos expresados en su carta a Hegel de 1828, va a publicar en 1830 sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*. El tema va a constituir una especie de obsesión para Feuerbach, de forma que a lo largo de su vida va a volver repetidas veces sobre él, aun cuando ello ocurra desde nuevos horizontes ideológicos. El escrito de 1830 constituyó para Feuerbach, a pesar de lo farragoso que resulta a veces el texto, una especie de manifiesto con el que el autor quiere saludar el advenimiento de un nuevo periodo histórico. Tanto es así que todavía a la altura de 1869, sigue afirmando que escribió dicho texto estimulado por el presentimiento de un nuevo tiempo.[11] En los inicios de esa nueva época los *Pensamientos* de 1830 vendrían a oficiar de algo así como de una especie de Anti-Fedón, con el joven Feuerbach como uno de los primeros protagonistas de todo el proceso de inversión del platonismo que caracteriza el pensamiento del siglo XIX.

Frente a las ambivalencias de la *Aufhebung* hegeliana, el joven Feuerbach va a mostrar una concepción abiertamente antitética, pues también en el caso de la inmortalidad opta por «destruir de verdad» las concepciones imperantes, postulando la muerte total del individuo. Se trataría de uno de los rasgos de su conciencia epocal, hacia la que tan sensible se iba a mostrar. En el inicio del pensamiento contemporáneo Feuerbach pro-

---

[10] En la obra referida, Richter no duda en señalar que para los sistemas especulativos el más allá y la supervivencia personal tal como la entendemos había dejado de existir desde hacía tiempo, de forma que sería de desear que alguien manifestara claramente ese estado de cosas y proclamara la reducción a cero la consideración transmundana existente hasta la fecha (Fr. Richter, *op. cit.,* 19). En realidad ya L. Feuerbach se había adelantado en este cometido. El tema se encontraba en el ambiente.

[11] L. Feuerbach, *Ausgewählte Briefe,* XIII, 358.

clama la muerte total del individuo y postula su aceptación como fuente de autenticidad. Frente a la desconfianza ante el rumbo que estaba tomando la historia por parte del último Hegel, el joven Feuerbach saluda gozoso el advenimiento de una nueva época y se muestra sensible ante las promesas del futuro, del «glorioso» día del futuro. Parece poder afirmarse que ya el joven Feuerbach se nos presenta como una especie de precursor del pensamiento contemporáneo. Tal como queda apuntado, en este viraje hacia la inmanencia se comienzan a oír los ecos de la futura proclama de Zarathustra, por más que la concepción feuerbachiana se desarrolle en este momento en el horizonte de una visión panteizante.

A pesar de ello, tampoco resultaría difícil establecer una conexión entre los planteamientos del joven Feuerbach y las consideraciones heideggerianas en *Ser y tiempo* acerca de la condición del *Dasein* como ser para la muerte. La autenticidad del *Dasein* requiere aceptar y asumir esta condición existencial. También en Feuerbach cabe hablar de la autenticidad existencial en la aceptación del hecho de la muerte, en toda su dimensión conflictiva. Pues para Feuerbach ello supone la liberación de una alienación y la consiguiente concentración en la vida presente y en su realización, pero por otra parte no rehúye tampoco el drama que para todo ser viviente, y en especial para el ser humano, en cuanto ser consciente, supone el hecho de la muerte. A este respecto no dudará en confesarle, unos años más tarde, a su mujer que la redacción de los *Pensamientos* le ocasionó un dolor y un desgarramiento profundos, pero que a pesar de todo no habría rehuido hacerlo, precisamente como muestra de autenticidad existencial.[12]

3. La obra de D. Fr. Strauss y la escisión de la escuela hegeliana

La obra de Strauss, particularmente su *La vida de Jesús* (1835-36), supone un paso cualitativo en la recepción de la filosofía de la religión de Hegel; un paso que iba a suponer la quiebra abierta de la escuela. Inspirándose fundamentalmente en la crítica bíblica llevada a cabo desde la segunda mitad del siglo XVIII y en la filosofía de Hegel, Strauss quiere responder a la situación espiritual de su tiempo y trata de ofrecerle una respuesta pertinente. Strauss no concibe su obra como una ocurrencia más o menos arbitraria sino como un resultado necesario del espíritu de la época.

---

[12] *Ausgewählte Briefe,* XII, 289.

Ese espíritu de la época viene condicionado de una forma especial por la recepción de la filosofía de Hegel, del que Strauss comenzó siendo un apasionado lector, y del que pretendió ser, además, discípulo directo. Con vistas a ello se traslada desde Tubinga a Berlín y puede escuchar las primeras clases del semestre de invierno (1831-32), en las que Hegel explicaba *Historia de la Filosofía* y *Filosofía del derecho*, aunque la muerte prematura del maestro va truncar dolorosamente esa ilusión del joven Strauss. Aparte de ese contacto inicial, Strauss tuvo la oportunidad de agenciarse unos apuntes de las lecciones sobre filosofía de la religión que Hegel había impartido en el semestre anterior, de los que va a hacer una serie de extractos. Asimismo, saca extractos de las lecciones de Schleiermacher sobre la vida de Jesús y que parecen haber desempeñado en el pensamiento de Strauss un papel más relevante de lo que se suponía habitualmente.

Por otra parte, el hecho de que la obra de Strauss, que rompe la unidad de la escuela hegeliana, se titule *La vida de Jesús expuesta críticamente* solo resulta comprensible a la luz de los debates que a partir de la segunda mitad del siglo XVIII se habían llevado a cabo acerca de los fundamentos históricos del Cristianismo, en cuyo horizonte cabría destacar la obra de Reimarus y la publicación acerca de la misma llevada a cabo por Lessing. En este horizonte surge el problema de la vida de Jesús, de su fundamentación histórica, provocándose una situación en la que en vez de corroborar esa fundamentación histórica se la terminaba cuestionando. A esta situación trata de responder la obra de Strauss, teniendo presente los debates en torno a la crítica bíblica (también las reflexiones de Schleiermacher), pero a la vez conectando y prolongando los planteamientos hegelianos, de los que no duda que habrían contribuido a dar a su obra una perspectiva superior, en la que se perseguiría llevar a cabo una nueva crítica no ya en el sentido del siglo XVIII sino a la altura del «siglo diecinueve».[13]

Como resultado de la crisis general de su tiempo, Strauss considera que resulta preciso abordar una nueva forma interpretativa de la historia de Jesús frente a las existentes con anterioridad. Esas serían en primer lugar la interpretación sobrenatural, propia de la antigua Iglesia, y en general de la corriente ortodoxa. Esta corriente defendería tanto que se trata de una *historia* como que estaríamos ante una historia *sobrenatural.* Por otra parte había surgido en tiempos recientes en conexión con el racionalismo ilustrado otro tipo de interpretación, la interpretación naturalista, que sostendría que la historia evangélica es historia pero que negaría su carácter sobrenatural. Ante las dificultades que presentan ambos modelos interpretativos, Strauss sugiere un tercero que a su juicio no solo estaría justi-

[13] *Das Leben Jesu II,* 687.

ficado sino que se presentaría incluso como «necesario».[14] Se trataría de la interpretación mítica de los relatos bíblicos, que ya había sido utilizada anteriormente para la interpretación de textos concretos, y que ahora tendría una amplitud universal, pero matizando que ello no querría decir que toda la historia de Jesús haya de ser considerada como mítica sino más bien que toda ella habría de ser examinada críticamente acerca de si contiene elementos míticos.

Strauss considera que ese tercer modelo interpretativo sería el único que correspondería a las nuevas circunstancias históricas, y que para su posibilitación la filosofía de Hegel habría desempeñado un papel fundamental. En efecto, Strauss no duda en afirmar que los teólogos más penetrantes y eruditos de su tiempo estarían desprovistos la mayoría de las veces de una condición fundamental para poder acometer con éxito un trabajo como el que se propone y que respondería por otra parte a lo que el espíritu de la época estaría demandando. Tal condición consistiría, según declara Strauss al comienzo de la *La vida de Jesús*, en la liberación interior del ánimo y del pensamiento de «determinados presupuestos religiosos y dogmáticos».[15] Strauss está convencido de haber alcanzado tempranamente dicha liberación a través de los estudios filosóficos llevados a cabo. Tales estudios se refieren fundamentalmente al conocimiento de la filosofía de Hegel.

Cuando dos años más tarde publique sus *Streitschriften*, tratando de responder a las numerosas críticas provocadas por su obra, Strauss aborda abiertamente la relación de su escrito con la filosofía de Hegel, declarando que su crítica de la *La vida de Jesús* se encontró desde un principio en una estrecha relación con la filosofía de Hegel. Destaca a este respecto la relevancia que tanto para él como para sus compañeros de estudios revistió la distinción hegeliana entre la representación *(Vorstellung)* y el concepto *(Begriff)* a la hora de interpretar el fenómeno religioso, que a pesar de tener una forma distinta pueden, sin embargo, poseer el mismo contenido. Tal distinción les parecía muy interesante porque, como ninguna otra filosofía, les permitía conciliar el respeto a los documentos bíblicos con la libertad de pensamiento. Más dificultades va a encontrar Strauss a la hora de valorar adecuadamente el concepto típicamente hegeliano de la *Aufhebung*, con su dimensión ambivalente.

En todo caso, la asunción de la filosofía de Hegel le iba a permitir hacerse cargo de la herencia religiosa, a pesar de los cuestionamientos que desde la Ilustración se venían haciendo a los fundamentos históricos del

---

[14] *Das Leben Jesu I,* V.
[15] *Ibid.,* VI.

Cristianismo. Frente al carácter negativo, destructivo de la crítica llevada a cabo por la Ilustración, y que forma parte también de la obra de Strauss, no por ello deja de proclamar que el núcleo interno de la fe cristiana sería completamente independiente de sus investigaciones críticas.[16] La recepción de la filosofía de Hegel por parte de Strauss había hecho posible este cambio de perspectiva. Estamos en definitiva ante el problema de la herencia religiosa que ya Lessing se había adelantado a formular en su *La educación del género humano*, temática retomada y profundizada ulteriormente por Hegel. Prolongando esta línea tampoco Strauss duda en señalar que las afirmaciones centrales del Cristianismo permanecen como «verdades eternas», por mucho que se haya llegado a cuestionar su realidad como «hechos históricos».

Tal como señala W. Jaeschke, Strauss, en consonancia con la concepción hegeliana, no intenta dotar a los relatos bíblicos de un fundamento histórico, sino «conceptual».[17] Por ello su concepción mítica de esos relatos ya no los aborda como hechos históricos sino más bien, de una forma acorde con Hegel, como una especie de «mito filosófico». Hegel, ante el proceso erosionador de los fundamentos históricos del Cristianismo llevados a cabo por la Ilustración, recomendaba a la religión su huida al concepto, a la filosofía, a modo de instancia en la que puede refugiarse con seguridad. Después de todo, la religión y la filosofía constituyen dos manifestaciones del Espíritu absoluto que tendrían el mismo contenido. De esta forma, el fracaso de una fundamentación histórica de los relatos neotestamentarios supondría para Strauss la apertura a un modo de comprensión desde la atalaya conceptual, pues aquello que en el lenguaje mítico se nos presenta como una serie de acontecimientos históricos acabaría revelándose en realidad como la manifestación del espíritu como tal.[18] De ahí la ya referida manifestación de Strauss en el sentido de que el núcleo íntimo de la fe cristiana se mostraría completamente independiente de sus investigaciones críticas, y que permanecerían como «verdades eternas».

Con ello Strauss muestra su conexión con los planteamientos de Hegel, si bien da un paso más hacia adelante, procurando implementar aquello que Hegel se había limitado a anticipar. Cabría añadir, asimismo, que las ambivalencias que podían afectar a Hegel se van diluyendo en el quehacer de Strauss aunque ello ocurra a veces al precio de una mayor simplificación y de una menor profundización de lo que era el caso en los planteamientos de Hegel.

---

[16] *Das Leben Jesu*, I, VII.
[17] W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule,* 516.
[18] *Ibid.*

Esto es algo que también cabe advertir en la formulación del nuevo sujeto cristológico, tal como es presentado en *La vida de Jesús,* al final de la obra, al intentar restablecer dogmáticamente, haciéndose cargo de la herencia religiosa, aquello que había sido destruido por la crítica. Strauss da un paso adelante hacia la humanización de lo Absoluto, que marca ya claramente la dirección hacia los planteamientos de Feuerbach. En la visión final de su obra, Strauss propugna como más plausible una encarnación de Dios desde toda la eternidad que una que tuviera lugar en un punto determinado del tiempo. En conexión con ello estaría la clave de toda Cristología en determinar la naturaleza del sujeto de la misma. Los predicados que la Iglesia atribuye a Cristo no habrían de ser tanto propiedad de un individuo cuanto de una idea: «atribuidas a un individuo, a un Dios-Hombre, se contradicen las propiedades y funciones que la doctrina de la Iglesia atribuye a Cristo: en la idea del género se muestran concordantes. La Humanidad es la unión de ambas naturalezas, es el Dios hecho hombre, es la infinitud que se ha enajenado en la finitud…».[19]

De ahí resultan los dos planos en los que se daría la comprensión de la Cristología: 1) Para la comunidad la Cristología eclesiástica se referiría a un individuo que existió en un determinado momento histórico. 2) Para el teólogo especulativo se referiría, por el contrario, a una idea que solo cobra existencia en el conjunto de los individuos; la comunidad considera como históricos los relatos evangélicos, mientras que los teólogos críticos solo los consideran en buena medida como mitos.

Tal como cabía esperar, la publicación de la obra de Strauss iba a causar un enorme revuelo y múltiples debates tanto en el ámbito de la teología protestante como en el filosófico. En sintonía con ello, también el éxito editorial de la obra fue considerable, sucediéndose rápidamente las ediciones. Strauss sigue con atención los debates provocados y dos años después de la aparición del primer volumen de *La vida de Jesús* se decide a publicar sus *Streitschriften* (1837), en los que toma nota de las críticas que se realizaron a su obra, y que comenzaron inmediatamente después de la aparición del primer volumen, y aprovecha la ocasión para matizar algunos puntos. Para nuestro propósito resultan especialmente interesantes las observaciones que realiza el autor en el tercer cuaderno del escrito mencionado.

Strauss se fija en la recepción que ha tenido su escrito sobre la vida de Jesús en tres publicaciones relevantes de la época: el *Evangelische Kirchenzeitung*, de orientación pietista y ortodoxa, los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, al que cabe considerar como el órgano de la escuela hegeliana, y,

[19] *Das Leben Jesu,* II, 734-735.

finalmente, los *Theologische Studien und Kritiken*, que intentan asumir una actitud mediadora. A pesar de la diferencia de enfoques, a Strauss no deja de parecerle significativo que las tres publicaciones coincidieran en afirmar que *La vida de Jesús* había surgido necesariamente de una «corriente esencial» de la época.[20] Ciertamente, tal parece haber sido el caso. Cabría resaltar que, aunque la postura del *Evangelische Kirchenzeitung* no podía menos de ser condenatoria respecto a la obra de Strauss, este no vacila en valorar positivamente que lo haga con «claridad» y «decisión». En efecto, desde una posición contrapuesta a la de Strauss, opina que este no hizo más que procurar que el *Zeitgeist* tomara conciencia de sí mismo. Entre sus características estaría la toma de conciencia de la conexión existente entre los planteamientos de Strauss y los de Hegel respecto a la relación entre la filosofía y la religión cristiana. A juicio del *Evangelische Kirchenzeitung,* no cabría dudar que Strauss habría interpretado correctamente el sentido de la filosofía de la religión de Hegel. Para la publicación evangélica, Strauss habría prolongado adecuadamente la filosofía hegeliana de la religión, si bien no puede menos de valorar negativamente a ambos autores, expresión de la crisis espiritual de la época. De ahí que la revista protestante no dude en considerar a Jeremías como el profeta que podría expresar más certeramente la crisis espiritual de aquel momento histórico.

Strauss agradece la claridad con que se pronuncia el *Evangelische Kirchenzeitung*, por más que sus puntos de vista se muestren abiertamente discrepantes. Mayor preocupación le causaba conocer la valoración que de su obra iban a ofrecer los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, el órgano de su propia escuela: la hegeliana. Había, no obstante, dos aspectos que le parecían previsibles. En primer lugar, que los numerosos adversarios de la filosofía de Hegel aprovecharían gustosos la aparición del libro de Strauss para descalificar la obra del maestro a partir de los resultados a que llegaban sus discípulos. En segundo lugar, que la escuela hegeliana se resistiría a identificarse con los resultados a que creía haber llegado Strauss. Ambas previsiones, admite el autor, se cumplieron. Los adversarios de Hegel no podían desaprovechar la oportunidad de descalificar su filosofía, pues el propio Strauss se encargaba, por si hiciera falta, de subrayar su vinculación con la filosofía hegeliana.

La recensión que ofrecen los *Jahrbücher* adopta, a juicio de Strauss, un tono distinguido, pero insuficientemente claro. En realidad, reinaba en la escuela una notable confusión y Strauss va a considerar que los pronunciamientos a que su obra va a obligar a los miembros de la escuela ponen

[20] *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu. Drittes Heft,* Osiander, Tübingen, 1837, 4.

de manifiesto que ya no cabe seguir hablando de la misma como de un todo unitario. Ha llegado el momento de la ruptura y el causante inmediato de la misma no solo fue Strauss, sino que además es él quien por primera vez levanta acta de la misma.

El criterio que sigue Strauss a la hora de enjuiciar la situación de la escuela hegeliana, a raíz de la aparición de su obra sobre la vida de Jesús, era el problema de la relación entre la Idea de la unidad de la naturaleza divina y la humana y la historia evangélica. Se trataba sin duda de una cuestión central en la obra de Strauss, pero que también iba a serlo en la historia posterior del hegelianismo, a pesar de los desplazamientos que se vayan produciendo. Por lo que se refiere a su horizonte concreto, Strauss considera tres respuestas posibles, a saber, que a partir de aquella Idea se corrobore como algo histórico o bien toda la historia evangélica, o bien una parte de la misma o, finalmente, que no se corrobore ni total ni parcialmente. Siguiendo este criterio cabría distinguir tres corrientes en el seno de la escuela hegeliana: la derecha, el centro y, por fin, la izquierda hegeliana. Tal como queda ya apuntado, se trata de una división que, a pesar de las matizaciones y desplazamientos que ha experimentado a lo largo de los tiempos, ha llegado hasta nuestros días. En todo caso, resulta indiscutible que nos encontramos en el momento fundacional del movimiento neohegeliano.

Como representantes de la derecha hegeliana se refiere Strauss a discípulos como Göschel, cuya relación con Hegel es conocida. También menciona a Gabler que, a pesar de ser un personaje bastante gris, fue nombrado como sucesor de Hegel en la cátedra berlinesa. Y se refiere asimismo a Bruno Bauer, precisamente el autor de la recensión aparecida en los *Jahrbücher*, y que en aquel momento se encontraba bien lejos del radicalismo de que hará gala algunos años más tarde. Por ello no parece inadecuado que en ese momento Strauss lo haya incluido en el ala derecha de la escuela.

En la temática que le ocupa, Strauss considera que la escuela hegeliana mantiene un punto de vista mayoritariamente conservador, de forma que no encuentra muchos representantes para ocupar el centro. Hoy las cosas han cambiado notablemente a este respecto. Sin embargo, Strauss tuvo la clarividencia para caer en la cuenta de la ubicación en este sector de la escuela de un personaje destacado como Rosenkranz, subrayando su relevancia intelectual. En efecto, Rosenkranz se iba a consolidar como una de las principales figuras de la escuela hegeliana, y más concretamente del ala «centrista».

Finalmente, Strauss se va a presentar a sí mismo como el representante del ala izquierda de la escuela hegeliana, en cuanto considera que la ver-

dad de la historia evangélica no es confirmada ni total ni parcialmente por la filosofía, sino que el examen de la misma ha de ser encomendado a la crítica histórica. Strauss es consciente de su situación problemática en el seno del movimiento neohegeliano. Sin duda, se sigue ubicando en el seno del mismo pero se sitúa en solitario como representante del ala izquierda. Por ello no le sorprendería si la escuela terminara excluyéndolo de la misma y adscribiéndolo a otra corriente espiritual. Pero si eso ocurriera, considera Strauss, terminaría siendo devuelto al seno de la escuela que le había excluido. En efecto, Strauss pertenecía a la historia del hegelianismo y a la vez constituía una expresión cualificada de su crisis. Lo que no podía sospechar Strauss era que dentro de poco tiempo se iba a ver desbordado por el radicalismo de otros Jóvenes Hegelianos.

Strauss permaneció profundamente condicionado por su concepción expresada en *La vida de Jesús*, aunque la va a seguir matizando, a la vez, que puede observarse, tal como era previsible, una creciente separación respecto a Hegel y una progresiva secularización de la tradición teológica. Así en el escrito *Lo caduco y lo permanente en el Cristianismo* de 1838[21] aparece la figura de Cristo como un genio religioso junto a otros grandes espíritus y benefactores de la humanidad, de los que diferiría en cuanto al grado pero no en cuanto a la especie, solo de una forma cuantitativa, no cualitativa. Cabría sin duda considerar a Cristo como el primero de los genios benefactores de la humanidad, pero entre iguales. Desde este horizonte, Strauss sigue preocupado por el problema de la herencia religiosa y a este respecto afirma que no hemos de temer haber perdido a Cristo por el hecho de habernos visto precisados a renunciar a muchas cosas de lo que hasta ahora se ha denominado «Cristianismo». Nos permanece tanto más firme cuanto menos angustiosamente nos aferremos a doctrinas y opiniones que podrían ser un acicate para que el pensamiento volviera la espalda a Cristo.

Su segunda gran obra *La doctrina cristiana de la fe* (1841) supone una nueva valoración del problema en un momento en que otros representantes de la escuela hegeliana publicaban otras aportaciones importantes desde la óptica de los Jóvenes Hegelianos, que desde la toma de posición de Strauss en 1837 había ido tomando cuerpo y ganando posiciones. El propio Strauss así lo reconoce en esta obra de 1841. Mientras que la derecha hegeliana habría ido perdiendo en los últimos tiempos la conexión con la ciencia y con el desarrollo espiritual de los nuevos tiempos, habrían ido aumentando las voces críticas del ala izquierda que rechazan la paz establecida por Hegel entre la filosofía y el Cristianismo, que implicaban la

[21] Véanse H. und I. Pepperle, *op. cit.,* 86 ss.

conciliación entre la fe y el saber. Como quiebra de esa conciliación, Strauss considera que la época ha pasado de una actitud que podría tomar como lema el *credo ut intelligam* a otra que la situaría ante la alternativa de o bien *credo quia absurdum* o bien ante la de aspirar a avanzar hacia un puro saber, liberado de las ataduras de la fe.[22] Desde el horizonte actual hablaríamos de la alternativa que entonces habrían protagonizado Kierkegaard por un lado y Feuerbach por otro.

4. Ludwig Feuerbach y el sueño antropológico

Con la publicación de *La esencia del Cristianismo* (1841) de Feuerbach alcanza un momento culminante el desarrollo del movimiento de los Jóvenes Hegelianos, al menos por lo que al debate filosófico-religioso se refiere. A este respecto pronto va a escribir el joven Marx que en Alemania, en cuanto a lo esencial, la crítica de la religión había concluido.[23] Sin entrar en ulteriores matizaciones acerca de esta apreciación de Marx, lo cierto es que *La esencia del Cristianismo* supone una especie de culminación de los debates a que se refería Michelet al aludir a la historia del pensamiento en la década que sigue a la muerte de Hegel. En lo relativo a los efectos colaterales cabría decir que si la publicación de *La vida de Jesús* había provocado una notable conmoción en los medios teológicos y filosóficos alemanes, no va a ser menor la desencadenada por la publicación del escrito feuerbachiano.[24]

La filosofía de la religión hegeliana servía como punto de referencia tanto para Strauss como para Feuerbach, pero tenemos que tener presente que nos encontramos en un proceso de transformación acelerada. Ya el propio Strauss había dado testimonio de la misma, pero la irrupción de Feuerbach lo iba a mostrar de un modo más claro todavía. Se incoaba una acelerada humanización del Espíritu absoluto hegeliano que, a su vez, en el marco de la tradición ontoteológica, se siente como prolongación tanto de la *noesis noéseos* aristotélica como de la concepción cristiana de Dios. Si hay algún texto de la Biblia que se haya mostrado especialmente relevante para Hegel, tal es el que figura en el capítulo cuarto del Evangelio de San

[22] *Die christliche Glaubenslehre,* I, Minerva, Frankfurt a. M., 1984 (reimp.).

[23] Marx-Engels, *Werke,* I, 378.

[24] Es bien conocida la valoración que hace Engels del efecto producido por la publicación de *La esencia del Cristianismo*: «El entusiasmo era general: todos nosotros nos convertimos momentáneamente en feuerbachianos», *cfr. Id., Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie,* Dietz, Berlín, 1968, 23.

Juan, en el que se refiere a Dios como espíritu, como alguien que requiere ser adorado en espíritu y verdad.[25]

Ahora Feuerbach, y los Jóvenes Hegelianos en general, consideran que ha llegado el momento de la humanización del Espíritu absoluto hegeliano, heredero a su vez de la tradición religiosa y filosófica imperantes en la tradición occidental. Se trata de un proceso que Feuerbach va a iniciar tempranamente, quizá incluso inconscientemente. Ya en la propia Tesis doctoral sobre la Razón universal, una e infinita, Feuerbach parece manejar un concepto de razón que tendía a identificarse con la esencia humana, mientras que en Hegel era más que eso, dado que era concebida como la esencia de lo Absoluto, como expresión última de la realidad como tal. La tendencia, en efecto, de la evolución del pensamiento feuerbachiano va precisamente en la dirección de cuestionar el pensamiento de lo Absoluto. Un paso importante lo supuso sin duda el artículo de 1839 *Acerca de la crítica de la filosofía de Hegel*, que supone una reducción de la realidad al ámbito del hombre y de la naturaleza.

Como es bien sabido, el reduccionismo antropológico de Feuerbach alcanza su culminación con la publicación de *La esencia del Cristianismo*. En realidad, Feuerbach está profundamente inserto en dos tradiciones fundamentales de la Modernidad. Por un lado está el llamado «principio moderno de la subjetividad», que alcanza en el escrito de 1841 una especie de apoteosis de lo que Foucault denominó «sueño antropológico», y que el propio Feuerbach no tendrá más remedio que matizar considerablemente, tal como mostrará su evolución posterior a *La esencia del Cristianismo*. La otra tradición a la que Feuerbach está profundamente vinculado es la tradición naturalista. Dentro de la escuela hegeliana es aquel discípulo que más insiste en la reivindicación de la naturaleza, aunque ello no siempre haya sido del agrado de Marx. Desde luego, Feuerbach no parece haber encontrado una mediación satisfactoria entre ambas tradiciones, y los planteamientos posteriores a *La esencia del Cristianismo* constituyen una prueba fehaciente de ello. Desde su propio horizonte Hegel se había esforzado por llevar a cabo la mediación entre la sustancialidad de raigambre spinozista y el principio de la subjetividad en la línea de Kant y Fichte.

Como es sabido, la tesis central en torno a la que gira toda la obra es que la esencia de la Teología es la Antropología. Al afirmarlo así, Feuerbach no cree estar violentando la historia sino que opina, más bien, que se limita a hacer explícito lo que desde hacía tiempo sería la condición de la Teología. Feuerbach no duda en servirse, en utilizar una típica distinción hegeliana entre lo *en sí* y lo *para sí*. La historia de la Teología, al ma-

[25] «Dios es Espíritu, y los que le adoran deben adorar en espíritu y verdad» (Juan, 4, 24).

nifestarse de forma creciente en su condición antropológica, revelaría *para sí* lo que es *en sí*, es decir, Antropología. A este respecto, Feuerbach no duda en referirse concretamente a la filosofía de la religión de Hegel, para mostrar su inversión del hegelianismo en la dirección de la afirmación de la Antropología. Desde la perspectiva hegeliana, la religión viene a constituir en última instancia el saber de Dios acerca de sí mismo, al tomar conciencia de sí a través del hombre. En definitiva, la religión sería para Hegel un trasunto de lo Absoluto consigo mismo. *La esencia del Cristianismo*, por el contrario, quiere invertir dicho planteamiento, al afirmar que el saber del hombre acerca de Dios es en definitiva el saber del hombre acerca de sí mismo.[26]

Sin embargo, la toma de conciencia acerca de este hecho exigiría un prolongado proceso de maduración que supone toda una dialéctica de clarificación de la existencia del hombre en el mundo. El autoconocimiento es el resultado de un proceso dialéctico de la conciencia que para el Feuerbach de *La esencia del Cristianismo* se encontraría más próximo a la dialéctica hegeliana desplegada en la *Fenomenología del espíritu* que a la historia de un error desarrollada por Nietzsche en el *Ocaso de los ídolos*. Dentro del proceso feuerbachiano de autoconocimiento, la religión constituiría el primer y por cierto indirecto autoconocimiento del hombre. Ello sería el motivo por el que la religión, tanto a nivel colectivo como individual, habría precedido a la filosofía. En una especie de rodeo en la búsqueda de sí mismo, el hombre habría puesto su esencia fuera de sí, antes de encontrarla en sí mismo. De esta forma se iniciaría un proceso en la historia de las religiones de acuerdo con el que lo que para una religión anterior se presentaba como algo externo y objetivo, en un proceso posterior es visto como algo subjetivo, de modo que lo que previamente era visto como Dios, termina siendo reconocido como algo *humano*. La consecuencia es para Feuerbach que el hombre comenzó adorando su *propio ser*, aunque sin saberlo. Se relacionaba consigo pero como si se tratara de un ser *distinto*. En este proceso de reduccionismo antropológico, el hombre acabaría reconociendo que lo que en una primera etapa se le presentaba como un ser distinto acababa revelándose como la esencia humana, liberada de las limitaciones individuales.

Feuerbach considera que ha llegado el momento histórico en el que la humanidad habría de tomar conciencia de tal estado de cosas. Tal sería en definitiva el cometido de su libro, al pretender poner de manifiesto el sentido del devenir religioso. Sintonizando con el espíritu de la época, Feuerbach no duda que su publicación tendría un carácter épocal. La confesión

---

[26] *Werke in sechs Bänden,* V, 31, nota.

abierta de que la conciencia de Dios no es otra cosa que la conciencia del género humano constituiría necesariamente el punto de inflexión de la historia. Esta toma de conciencia epocal no es desde luego algo que surja por generación espontánea sino el resultado, tal como queda apuntado, de un largo proceso de maduración histórica en el que se iría desvelando lo que es *en sí* la Teología, a saber, Antropología. En este sentido, si Feuerbach concede por un lado un carácter epocal a su obra, por otro no puede menos de considerarla como «el verdadero resultado, hecho carne y sangre, de la filosofía anterior».[27] Con vistas a ello Feuerbach considera que es preciso luchar contra el imperio de las «apariencias», que, en su opinión, dominarían todas las manifestaciones de la vida de la época, incluida la religión. Sería preciso llevar a cabo frente a ello una labor de «catarsis», lo cual, después de todo, sería acorde con el propio nombre de «Feuerbach» (arroyo de fuego). Feuerbach como «purgatorio» de la actualidad.

El autor de *La esencia del Cristianismo* operó sin duda una importante labor de simplificación y reduccionismo respecto a la tradición religiosa y filosófica, y también, más en concreto, respecto a los planteamientos hegelianos. A pesar de todo, bajo el influjo de Hegel, tal como ocurría también en el caso de Strauss, Feuerbach va a estar preocupado por el problema de la herencia religiosa. También Feuerbach quiere situarse a la altura del «siglo XIX», es decir, en el horizonte posthegeliano, y distanciarse de los planteamientos de carácter meramente negativo llevados a cabo por los ilustrados dieciochescos.[28] Sin duda, Feuerbach admite la existencia del engaño y de la manipulación en la historia, y sobre todo a lo largo de la tradición religiosa, pero en sintonía, al menos hasta cierto punto, con los planteamientos de Hegel en la *Fenomenología*, considera que la existencia de la religión no es el resultado de un puro engaño sino que ha surgido por una necesidad del espíritu humano, en un momento peculiar de su historia, en un horizonte en el que Feuerbach mostraba, además, determinadas convergencias con su coetáneo A. Comte. En ambos casos percibimos una concepción más profunda del fenómeno religioso de lo que solía ser el caso en el pensamiento ilustrado, por mucho que se sigan manteniendo en el marco de una interpretación racionalista, y también reduccionista, del hecho religioso al que no cabe considerar como perteneciente meramente al pasado de la humanidad.

Feuerbach en concreto no duda en reconocer la profundidad existencial del hecho religioso: «la religión es la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre, la confesión de sus pensamientos más íntimos, la *ma-*

---

[27] *Ibid.,* 403.
[28] *Ibid.,* 404 ss.

nifestación pública de sus secretos amorosos».[29] De acuerdo con ello, Feuerbach divide su obra en dos partes. En una primera parte quiere hacerse cargo de la esencia positiva de la religión, en cuanto pretende mostrar que la esencia de la Teología es la Antropología. Esta primera parte estaba destinada a constituir la prueba «directa» de la tesis feuerbachiana, mientras que la segunda, centrada en la crítica de la interpretación teológica de la religión, estaría más en conexión con la crítica ilustrada de la religión y solo de una forma indirecta apoyaría la interpretación feuerbachiana.

5. Hegel y los Jóvenes Hegelianos según Bruno Bauer

Por su parte, Bruno Bauer, otro gran referente de los Jóvenes Hegelianos, que protagonizó un marcado giro ideológico desde su época inicial en que Strauss le situaba en el ala derecha de la escuela, hasta convertirse en un seguidor de lo que Jonathan Israel denomina Ilustración radical, no va a mostrar la preocupación de Strauss y de Feuerbach por mantener la herencia religiosa, pero, desde su peculiar perspectiva, comparte con ellos la referencia a Hegel y a la tendencia a la antropología. B. Bauer que va a ser el responsable de la segunda edición de la Filosofía de la religión de Hegel, en 1840, una edición mejorada respecto a la de Marheinecke, no duda en buscar una conexión con la Ilustración atea y materialista del siglo anterior, en especial con la filosofía de Holbach, cuya obra pretende prolongar en la nueva situación histórica y filosófica. El Bauer maduro considera que la labor crítica disponía de mejores herramientasteóricas en su tiempo, pero ello no le va a conducir a una mayor receptividad, a una valoración más positiva de la tradición religiosa. Considera más bien que esta ha entrado en su última fase. Coincide, no obstante, al menos hasta cierto punto, con Feuerbach en su insistencia en la interpretación antropológica de la religión. Esta sería un producto de la autoconciencia, lo cual no deja de evocar a Hegel que concibe la religión como la autoconciencia del Espíritu absoluto. Pero en B. Bauer la autoconciencia se reduce a un trasunto antropológico. A este respecto coincide con Feuerbach en el reduccionismo antropológico.

Por otra parte, Feuerbach era bien consciente de que él, y el movimiento de los Jóvenes Hegelianos en general, se había ido distanciando de los planteamientos de Hegel, por mucha incidencia que estos siguieran teniendo sobre ellos. B. Bauer mantiene a este respecto un planteamiento peculiar, pues considera que el verdadero pensamiento hegeliano viene a

[29] *Werke in sechs Bänden,* V, 31.

coincidir con el mantenido por los Jóvenes Hegelianos en lo relativo a la filosofía de la religión. En este sentido Bauer considera a los Jóvenes Hegelianos como los discípulos fieles de Hegel, y no a los representantes de la derecha que eran tomados como tales, tal como ocurría en el escrito de Heinrich Leo *Die Hegelingen*. Tal es en concreto la visión que propugna Bauer en su escrito irónico *La trompeta del Juicio final sobre Hegel el ateo y anticristo*,[30] publicado en 1841, el mismo año que el escrito feuerbachiano. Bauer se presenta bajo el disfraz de un pietista que finge estar escandalizado por el rumbo que estaban tomando los acontecimientos, pero que, a su juicio, responderían en última instancia a lo que el propio Hegel ya habría pensado.[31] De este modo, el reduccionismo antropológico ya se habría operado, a juicio de Bauer, en el propio pensamiento hegeliano. Sin duda, estamos ante un caso manifiesto de violencia hermenéutica y de actitud reduccionista ante la concepción metafísica de que es expresión el Espíritu absoluto hegeliano. Sin duda también a B. Bauer se le puede aplicar lo que, de una forma general, afirma K. Popper cuando al referirse a la «Ilustración posthegeliana» señala que «la presunción de poseer un saber tan desmesurado sobre el mundo es lo falso».[32] De hecho, los Jóvenes Hegelianos con su reduccionismo antropológico siguen estando, a pesar de todo, bajo el influjo que seguía proyectando la Razón absoluta hegeliana, en mayor medida de lo que ellos mismos fueron conscientes.

[30] B. Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel,* Otto Wigand, Leipzig, 1841.

[31] Cabría considerar a este respecto el punto de vista de Bauer como una especie de precedente de los planteamientos que en el siglo XX va a hacer A. Kojève en su conocido ensayo: *Introduction á la lecture de Hegel,* París, 1947.

[32] Véanse Th. Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona-México, 1973, 145.

VI. LOS JÓVENES HEGELIANOS Y LA FILOSOFÍA DE LA FINITUD

Hemos señalado que con los Jóvenes Hegelianos comienza en algún sentido el pensamiento contemporáneo. Pues bien, una de las características básicas de ese pensamiento contemporáneo consiste en desenvolverse en el horizonte de una filosofía de la finitud. Muchos son los testimonios que cabría aducir acerca de la centralidad de la idea de finitud en el horizonte del hombre contemporáneo. Una finitud que en última instancia va a aparecer como una finitud abandonada a sí misma. Así se expresa M. Foucault en *Las palabras y las cosas:* «Nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma».[1] Parodiando una famosa definición hegeliana de la actividad filosófica, Fr. J. von Rintelen ha podido señalar que nuestro tiempo podría ser elevado al nivel del «pensamiento» a través de una filosofía de la finitud.[2] Tal es lo que ocurre, señaladamente, en la filosofía de Heidegger, comenzando por la analítica de la finitud llevada a cabo en *Ser y tiempo*.

Pues bien, este horizonte queda perfilado claramente, a pesar de las ambigüedades que todavía persistan, con la entrada en la escena filosófica de los Jóvenes Hegelianos. En realidad ya nos hemos topado con este problema al referirnos, en el marco de las discusiones acerca de la temática religiosa en el seno de la escuela, al debate surgido en torno a la muerte y la inmortalidad. Veíamos cómo un autor como Feuerbach abogaba abiertamente por la muerte total del individuo, en cuanto experiencia insoslayable de la finitud. De hecho, aun cuando la filosofía de la finitud va

---

[1] M. Foucault, *Las palabras y las cosas,* Siglo XXI, México, 1971, 309.

[2] Fr. J. von Rintelen, *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart,* Meisenheim-Glan, 1951, IX.

a constituir una especie de horizonte común a los Jóvenes Hegelianos, cabe considerar a Feuerbach como el abanderado principal de la misma, tal como intentaremos hacer ver. Sin embargo, antes de analizar el problema con algo de detalle, es preciso dirigir nuestra atención hacia el propio Hegel, dado que no solo la dialéctica de lo finito y lo infinito ocupa un lugar central en su filosofía sino también porque sus planteamientos resultan imprescindibles para la comprensión del horizonte en que se van a mover los representantes del neohegelianismo, y en definitiva, en buena medida al menos, el pensamiento contemporáneo.

La filosofía hegeliana, como es sabido, se muestra muy sensible ante las múltiples escisiones y desgarramientos que afectan al mundo moderno, y aspira a ofrecer una reconciliación *(Versöhnung)* de los mismos, de acuerdo con el talante básico de su filosofía. Una de esas peculiares tensiones es la referente a la escisión entre lo finito y lo infinito en el seno del mundo moderno. Esa escisión se habría vuelto especialmente acuciante a consecuencia de todo el proceso de erosión llevado a cabo por el movimiento secularizador desencadenado por la Ilustración. En este sentido, Hegel señalaba tempranamente que el punto de vista de la época y su cultura era una «razón afectada por la sensibilidad», de tal modo que la filosofía se encaminaba propiamente al conocimiento del hombre y no de Dios.[3]

Ha sido particularmente la crítica de la Ilustración la que habría dejado al hombre moderno abocado a la finitud. Se trata de un problema recurrente en la obra de Hegel. Especialmente significativa resulta, no obstante, la recreación que lleva a cabo en la *Fenomenología* al abordar la lucha de la Ilustración contra la «superstición». Pero el desenlace no es el esperado por la Ilustración, pues nos veríamos abocados a la afirmación de una realidad finita frente a un Absoluto carente de predicados, desconocido e incognoscible. La fe habría visto cómo todas sus riquezas habrían sido devueltas a la tierra y reivindicadas por ella. No obstante, tampoco el principio ilustrado puede darse por satisfecho, pues Hegel está convencido de que el espíritu no puede hallar su satisfacción ante el hecho de una realidad escindida entre una pura finitud, a que ha sido reducido, y un más allá vacío. De ahí que Hegel no dude en referirse al fenómeno de la «Ilustración insatisfecha».[4]

En diversos lugares de su obra, Hegel se refiere a la crisis espiritual del hombre moderno, abandonado a la finitud. Así ocurre en la propia *Fenomenología* donde veíamos que comparaba la indigencia espiritual del hombre moderno con la situación de un viajero que en su deambular a

---

[3] Véase *Glauben und Wissen,* F. Meiner, Hamburg, 1962, 11.

[4] *Phänomenologie des Geistes,* 406-407.

través del desierto se da por satisfecho con un simple sorbo de agua. Es comprensible que en sus cursos sobre filosofía de la religión insista en esta situación: «cuanto más se ha ampliado el conocimiento de las cosas finitas, en cuanto que la extensión de las ciencias se ha vuelto casi ilimitada —todos los campos del saber se han ensanchado hasta lo inabarcable —tanto más se ha estrechado el círculo del saber acerca de Dios».[5] Un siglo más tarde, Heidegger se va a hacer eco de este planteamiento cuando señala que en ninguna otra época de la historia tuvo el hombre tantos conocimientos acerca de tantas cosas pero, a la vez, tanta confusión acerca de lo fundamental.

A la dinámica emprendida por el proceso erosionador, secularizador de la Ilustración se habría venido a unir la teoría kantiana que reduce el conocimiento al ámbito de lo sensible, quedando Dios, la infinitud, convertido en una especie de «fantasma infinito», de forma que el conocimiento humano habría quedado equiparado a «un fantasma vano de la finitud, en sombra, ejecución del fenómeno». De ahí que Hegel, según hemos visto, vea en su tiempo una especie de paralelismo con la decadencia que afectaba al Imperio romano cuando el espíritu encuentra su satisfacción en la finitud, desprovisto del contenido de la verdad objetiva, en un horizonte en el que lo único firme vendría a ser «la finitud en sí misma».[6]

Hegel ve así la crisis de su tiempo en este repliegue en la finitud, en la opinión subjetiva, habiendo perdido las referencias objetivas. Tal es el problema fundamental al que Hegel va a intentar enfrentarse filosóficamente, pues no cabe duda de que es preciso concebir a la filosofía hegeliana como una filosofía de la infinitud. Tal como escribe en la *Ciencia de la lógica*: «Una filosofía que atribuye a la existencia finita como tal un ser verdadero, último, absoluto, no merecería el nombre de filosofía».[7]

En sintonía con ello, Hegel se va a esforzar desde temprano por repensar la dialéctica de lo finito y lo infinito, deseando contribuir de este modo a encauzar la crisis espiritual de su tiempo. Ya desde el *Differenzschrift* de 1801, Hegel apunta a la necesidad de superar la oposición unilateral y abstracta entre lo finito y lo infinito, oposición que sería obra del *Verstand*. Una oposición que habría de ser superada por la *Vernunft* dialéctica.[8] Es esta razón dialéctica la que nos podrá ayudar a replantear de una

[5] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1* (herausg. von W. Jaeschke), F. Meiner, Hamburg, 1983, 6.

[6] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3,* 96.

[7] *Wissenschaft der Logik,* I, 145.

[8] *Differenz des Fichte´schen und Schelling'schen Systems der Philosophie,* F. Meiner, Hamburg, 1962, 18-19.

forma más satisfactoria la dialéctica entre lo finito y lo infinito. Por esta senda va a seguir Hegel hasta el final. Precisamente en la edición de la *Enciclopedia* de 1830 aparece la afirmación más rotunda acerca de la centralidad de lo infinito en la filosofía hegeliana, al señalar que lo que él llama «infinito verdadero» constituye «el concepto fundamental de la filosofía».[9]

Hegel no está de acuerdo con la opción de una finitud abandonada a sí misma tal como sería la tendencia de la época, especialmente a raíz de la crítica llevada a cabo por la Ilustración. Pero tampoco le resulta convincente la oposición abstracta entre lo finito y lo infinito. Intentando poner a salvo el carácter sublime de lo infinito se lo sitúa por encima de lo finito, como independiente de él. Pero al hacerlo así, se lo convierte en lo contrario de lo que se pretende. Se acabaría en última instancia por convertir a ese infinito en algo finito, pues no sería más que uno de los polos. Se trataría de una concepción de lo infinito que en realidad acabaría mostrándose como finito. Frente a ello Hegel va a propugnar el concepto de «verdadero infinito», en cuyo marco lo infinito (malo) y lo finito se implicarían recíprocamente.

Aunque, tal como queda indicado, Hegel consideró desde temprano que era preciso una reconsideración de la dialéctica entre lo finito y lo infinito, de forma que con el paso del tiempo tal *desideratum* se haya convertido en una especie de *leit motiv* de la filosofía hegeliana. En todo caso el lugar en el que el autor somete dicha problemática a un análisis más elaborado es el primer libro de la *Ciencia de la lógica*, un análisis que subyace a las demás referencias hegelianas a esta temática. Un autor como N. Hartmann al referirse a este análisis hegeliano no puede menos de considerarlo como «la parte más brillante de la *Lógica*», como una especie de «obra maestra» de su dialéctica.[10]

Aquí nos tenemos que limitar a alguna somera referencia al análisis llevado a cabo por Hegel. La filosofía hegeliana se nos presenta sin duda como una filosofía de la infinitud frente a las tendencias de la época que apuntaban a un repliegue sobre la finitud. Pero los planteamientos hegelianos se van a distanciar a la vez de las concepciones tradicionales de la infinitud. Hegel se opone claramente a toda forma de dualismo entre lo finito y lo infinito, de *horismós*, de modo que con razón se ha podido afirmar que Hegel con su concepto de lo infinito (verdadero) no solo se oponía a los teólogos que afirmaban la elevación infinita de Dios sobre el mundo sino que también aspiraba a superar las concepciones de Platón y Aristóteles, de forma que se mostraría incompatible con la concepción del Bien «más allá

---

[9] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830,* par. 95, Anm.

[10] N. Hartmann, *Filosofía del Idealismo alemán,* II, Sudamericana, Buenos Aires, 1960, 272.

de la *ousía*», y también más allá del «cosmos noetós» de las Ideas, e igualmente se mostraría incompatible con la «noesis noéseos» y el Motor inmóvil de que habla Aristóteles.[11] Hegel sintonizaría más bien con aquellos pensadores que, como Spinoza, se esfuerzan por resaltar la mutua implicación de lo finito y lo infinito, por más que considere que esos intentos no serían más que un «momento» que conduciría hacia la concepción hegeliana del «verdadero» infinito, en cuanto negación de la negación.

La verdadera realidad para Hegel no la constituye ni una finitud abandonada a sí misma, pero tampoco un infinito abstracto, «malo», que en su separación de la finitud acabaría, paradójicamente, convirtiéndose a sí mismo en algo «finito», al no integrar dialécticamente como momento suyo a la finitud. El infinito verdadero sería aquel que sabe integrar esos dos polos como «momentos» suyos. Así, si lo finito remite a lo infinito como fundamento suyo, así también lo infinito debe pasar e integrar lo finito para ser verdaderamente infinito. Para Hegel lo finito ya no aparece como producto de una creación libre, sino que se presenta más bien como un «momento» necesario en la constitución de la infinitud: «se ha de afirmar más bien que lo infinito ha pasado eternamente a la finitud».[12] De esta forma, la filosofía de Hegel es ciertamente una filosofía de la infinitud pero ya no se trata de una infinitud trascendente y autónoma, por encima de la finitud. Esta última pertenece ya a la propia constitución de la infinitud, en una especie de unidad dialéctica con la misma.

Sin duda cabría asentir a la afirmación de N. Hartmann en lo relativo a la perfección formal de la dialéctica de la finitud y la infinitud en Hegel. Pero dicha perfección no iba a impedir que tal concepción fuera susceptible, en su recepción histórica, de un doble cuestionamiento. Por un lado, por parte de quienes no podían aceptar que la infinitud fuera desposeída del carácter trascendente con el que era considerada tradicionalmente. La reacción de Kierkegaard frente a Hegel personifica modélicamente el rechazo, desde el horizonte de la trascendencia, contra la «domesticación» de la trascendencia operada por Hegel. Kierkegaard no duda en resumir en una palabra la indigencia espiritual de su tiempo, a saber, lo que la época necesitaría sería *eternidad:* «La desdicha de nuestro tiempo es justamente esta, que se ha convertido simplemente en nada más que tiempo, lo temporal, que no tolera oír hablar de eternidad».[13]

Precisamente la afirmación de la temporalidad y de la finitud de la existencia constituía el segundo frente desde el que se cuestionaba la infi-

---

[11] Véase Fr. Menegoni y L. Illeterati (eds.) *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken,* Klett-Cotta, Stuttgart, 2004, 192.

[12] *Wissenschaft der Logik,* I, 144.

[13] *Mi punto de vista,* Aguilar, Buenos Aires, 1972, 125.

nitud hegeliana. El periodo posthegeliano y, en líneas generales, el pensamiento contemporáneo se va a caracterizar por la reivindicación de la finitud como horizonte metafísico último de la existencia. De esta forma, los temores de Hegel acerca de la concentración creciente del hombre moderno en el ámbito de la finitud, se van a ver confirmados abiertamente en el periodo que sigue a su muerte, más en concreto, en la dinámica emprendida por los Jóvenes Hegelianos, apareciendo L. Feuerbach, también en este punto, como su portavoz más señalado. Según indica Foucault, nos instalaríamos en un horizonte en el que vemos configurarse una finitud sin infinito, una finitud que considera que es su propio fundamento con respecto a sí misma.[14] Y por mucho que la filosofía de Hegel tuviera la pretensión de presentarse como una filosofía de la infinitud, con la intención de concebirla de una forma más rigurosa y coherente de lo que era el caso en el pasado, parecía evidente que su filosofía venía a ocupar una posición intermedia entre la concepción tradicional de la trascendencia y el repliegue en la finitud en el periodo posthegeliano.

No obstante, la situación no dejaba de mostrarse ambivalente, tal como ocurría frecuentemente en este periodo. Por una parte, los Jóvenes Hegelianos aceptaban la crítica de Hegel al dualismo y la aproximación de lo Absoluto al hombre, pero por otro lado iban a considerar que la realidad finita quedaba demasiado mistificada y distorsionada en el seno de lo Absoluto hegeliano. Se consideraba que la finitud en Hegel quedaba «redimida» y «divinizada» en cuanto ella misma entraba a formar parte de la vida de lo Absoluto, pero a la vez también se consideraba que la realidad finita había quedado «desnaturalizada» y había perdido su propio perfil. De ahí iba a surgir la necesidad de recuperar la relevancia de la finitud, por más reduccionismos y metamorfosis de lo Absoluto que se produzcan en este periodo. De este modo, el segundo frente desde el que se cuestiona la concepción hegeliana de la infinitud es la perspectiva de la recuperación de la relevancia de la finitud que, como queda indicado, se nos presenta como una finitud sin infinitud.

Tal va a ser el punto de vista hacia el que se encamine, de una forma especial, L. Feuerbach. Así como fue una especie de abanderado de una nueva concepción de la muerte desde la perspectiva posthegeliana, lo va a ser asimismo en su reivindicación de la finitud, también desde ese horizonte posthegeliano, por más que su pensamiento esté sometido a un lento proceso de clarificación, y no vaya a estar exento de ambigüedades. Un primer paso parece haber sido dado ya en la tesis doctoral, dedicada al análisis de la «infinitud» y la «unidad» de la razón. Ciertamente, el escrito

---

[14] *Las palabras y las cosas,* 309.

feuerbachiano pretende estar redactado en sintonía con el espíritu de la filosofía de Hegel y, sin duda, lo finito aparece también como inserto en lo infinito. No obstante, la razón universal, de que habla Feuerbach, por un lado parece haber perdido densidad ontológica y finura dialéctica y, por otro, parece observarse ya una tendencia a interpretar la razón como esencia del hombre, mientras que en Hegel pretendía ser más que eso, en cuanto expresión de lo Absoluto. Por supuesto, esta problemática no podía faltar en su primer ensayo *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* de 1830, pues la experiencia de la muerte es inseparable de la experiencia de la finitud. Sin duda este escrito está redactado desde un horizonte panteizante, que tenía una dimensión amortiguadora, pero ello no es obstáculo para que Feuerbach afirme abiertamente la finitud del hombre, renunciando a las mediaciones con las que Hegel intentaba «redimir» esa finitud integrándola en la constitución de lo Absoluto. En Feuerbach se impone un espíritu antitético frente a la *Versöhnung* hegeliana. Solo asumiendo abiertamente la finitud humana, el hombre será capaz de asumir una autenticidad existencial. Solo retornando a «la conciencia de la finitud», el hombre será capaz de una nueva existencia, sin duda más dramática, pero también más auténtica. Se trata de una especie de *leit motiv* que acompañará a la confrontación feuerbachiana con el problema de la finitud. Cabe afirmar incluso que se irá incrementando con el paso del tiempo, lo que le va a conducir a una reafirmación de la finitud, de forma que la reivindicación de la finitud, con su coeficiente de liberación y de dramatismo a la vez, se va a convertir en una de las señas de identidad de la filosofía posthegeliana, y más en concreto, de Feuerbach.

Feuerbach, antiguo estudiante de Teología protestante, había quedado deslumbrado, como tantos otros, por la concepción hegeliana de lo Absoluto, con unas aspiraciones que iban más allá de los planteamientos de la tradición filosófica e incluso teológica. De ahí que Hegel llegue a concebir a la filosofía como una especie de «culto divino». No obstante, ese Absoluto que deslumbró al joven Feuerbach, y que va a condicionar poderosamente su pensamiento, se va a ir diluyendo en su marcha hacia una filosofía de la finitud, de forma que poco a poco se va vaciando de contenido y se convierte en un referente superfluo. El Hombre y la Naturaleza no constituían para Hegel más que la manifestación finita de lo Absoluto. Por el contrario, para Feuerbach, tienden a convertirse en la única realidad existente. La «Física absoluta» de que habla Schopenhauer por estas fechas tiende a sustituir al Absoluto hegeliano, y ya Aristóteles se refería a que la Física habría de ser concebida como Ciencia primera si no hubiere ninguna sustancia inmóvil. Feuerbach está sumido sin duda en la dinámica del principio moderno de la subjetividad, al que precisamente

condujo a una situación límite en *La esencia del Cristianismo* pero también se encuentra en una estrecha conexión con el principio naturalista que recorre el pensamiento moderno a través de figuras como Bruno, Böhme, Spinoza…También lo estaba Hegel, aunque se enfrentaba a esa situación con una voluntad de mediación que ya no encontramos en Feuerbach.

Una etapa cualificada en esa dirección lo constituye el ensayo de 1839 «En torno a la crítica de la filosofía de Hegel» publicado en el órgano de los Jóvenes Hegelianos los *Hallische Jahrbücher*. Estamos ante la primera confrontación abierta de Feuerbach con la filosofía del maestro, y también, cabría añadir, del propio movimiento neohegeliano como tal. De ahí la relevancia verdaderamente significativa del escrito en cuestión. El escrito feuerbachiano resulta también significativo por lo que se refiere a su avance hacia una filosofía de la finitud y el consiguiente distanciamiento del concepto hegeliano de lo Absoluto. Cabría afirmar que la reivindicación feuerbachiana de una filosofía de la finitud atañe en primer lugar a la finitud del saber filosófico. Feuerbach se distancia de la pretensión hegeliana de pasar por fin de una aspiración a la sabiduría (Filo-sofía) a la Sabiduría misma. Propugna de nuevo el retorno desde la Sabiduría a la Filo-sofía, inseparable de la tensión sujeto-objeto. Feuerbach a este respecto aspira a encontrar un espacio intermedio entre el «subjetivismo hipercrítico» de origen kantiano y el «objetivismo acrítico» que vería reflejado en Hegel.[15]

En Feuerbach se daría por tanto una reivindicación de la finitud del saber, por más que a la vez persista en él una tendencia a absolutizar la finitud, en la que estaría presente la impronta hegeliana que se encuentra en el punto de partida. En todo caso la reivindicación de la relevancia de la realidad finita no se limitaba en Feuerbach a una reivindicación de la finitud del saber, en cuanto Filo-sofía sino que pretende tener un valor general, en cuanto reivindica, utilizando el lenguaje de la tradición, las *causae secundae*, pues, a juicio de Feuerbach habrían quedado excesivamente desdibujadas y diluidas en el seno de lo Absoluto. Para Feuerbach, sumido en el proceso de vaciamiento de lo Absoluto, las llamadas *causae secundae* vendrían a ser con frecuencia las verdaderas «causas primeras». Es decir, la realidad quedaría reducida al ámbito de la Naturaleza y del Hombre, como realidades dadas de por sí, sin ulterior cuestionamiento.

Ello no quiere decir, no obstante, que el pensamiento feuerbachiano se vaya a ir desarrollando sin ambivalencias ni aporías. Esto se refiere tanto a su confrontación con las dos grandes tradiciones filosóficas en cuya dinámica se sitúa como a los grandes problemas heredados especialmente

---

[15] *Werke in sechs Bänden,* III, 51.

de su confrontación con Hegel, tal como es el problema de la relación de lo finito y lo infinito. *La esencia del Cristianismo* que pretende la antropologización del Espíritu absoluto hegeliano también le brinda a Feuerbach la posibilidad de volver sobre el binomio en cuestión. Y así vemos que, en sintonía con el espíritu general de la obra, también ahora lo infinito se antropologiza y subjetiviza, en el marco del llamado *psicologismo feuerbachiano.* Este parece pretender suplantar el enfoque metafísico hegeliano. Feuerbach cree poder reprocharle a Hegel el haber «objetivado» lo subjetivo. Frente a ello Feuerbach pretende seguir la vía opuesta, es decir, «subjetivizar lo objetivo». En sintonía con este planteamiento la antigua tensión entre lo finito y lo infinito se va a desplazar al interior del hombre mismo, según se trate del hombre tomado individualmente o como ser genérico *(Gattung).* En este último sentido la conciencia de lo infinito no tendría otro objeto que la «infinitud de su propia esencia».

En esta tendencia a la psicologización de lo infinito, la conciencia de lo infinito no significa para Feuerbach otra cosa que la infinitud de la propia conciencia. Dentro del proceso de interiorización y subjetivización operado en el seno del pensamiento feuerbachiano, al autor no se le escapa su contraste con el planteamiento hegeliano: «Hegel parte de lo *infinito*, yo de lo *finito*; Hegel pone lo *finito* en lo *infinito* porque tiene todavía como punto de partida el antiguo punto de vista metafísico de lo Absoluto, de lo infinito, y ciertamente de manera que muestra en lo infinito la necesidad de la limitación, de la determinación, de la finitud, yo pongo lo *infinito* en lo *finito*"[16] . Aparecen así tanto la filiación hegeliana de los planteamientos de Feuerbach como su distanciamiento de los mismos. Por una parte está clara la reivindicación feuerbachiana de la realidad finita, y su avance hacia una filosofía de la finitud, pero por otra también está clara la dificultad que experimenta el autor a la hora de desembarazarse de la referencia reguladora que compete a la idea de infinitud, por mucho que vaya perdiendo relevancia metafísica y se refugie en un horizonte psicologísta.

En todo caso, va a ser en el periodo que sigue a la publicación de *La esencia del Cristianismo* cuando Feuerbach va a expresar más cabalmente su filosofía de la finitud. Cabría mencionar a este respecto sus dos «manifiestos» de 1843: *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y *Principios de la filosofía del futuro*, manifiestos que contienen *in nuce* la nueva filosofía feuerbachiana, los rudimentos de una nueva filosofía.[17] Precisamente uno de los rasgos que ha de tener la nueva filosofía, a juicio de Feuerbach, consiste en acentuar la afirmación de la finitud. De una forma especial son las *Te-*

[16] *Werke in sechs Bänden,* III, 212.

[17] L. Feuerbach, *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie* (herausg. von W. Jaeschke und W. Schuffenhauer), F. Meiner, Hamburg, 1996.

sis provisionales para la reforma de la filosofía las que inciden en la necesidad de una posición más rigurosa de una filosofía de la finitud. A este respecto es significativo que se abandone ahora el intento de conciliación operado en *La esencia del Cristianismo* entre la finitud del hombre en cuanto individuo y la dimensión infinita de sus propiedades genéricas. A esta circunstancia se debe, por ejemplo, el hecho de que ahora se abandone el concepto de género *(Gattung)* por sus implicaciones idealistas.

Tal paso era expresión de la reafirmación feuerbachiana en una filosofía de la finitud. Una reafirmación que obviamente tenía para Feuerbach un coeficiente de dramatismo y de sentimiento trágico de la vida, tal como ya se ponía de manifiesto en la aceptación de la muerte total del individuo.[18] Pero a la vez tal aceptación abierta se le presentaba a Feuerbach como la condición para una autenticidad existencial. Esta se mostraría inseparable de la aceptación abierta de la finitud del hombre, que genera el *pathos* de la finitud. Para Feuerbach toda verdadera existencia habría de ser una existencia finita.

Feuerbach, y los Jóvenes Hegelianos en general, comenzaban aceptando la crítica hegeliana de lo infinito (malo) como algo «separado» de lo finito y trascendente al mismo. Sin embargo, rechazaron aceptar la absorción y sublimación de lo finito en la llamada verdadera infinitud. Por ello uno de los rasgos más definitorios del movimiento de los Jóvenes Hegelianos va a ser una decidida reivindicación de la finitud. Hemos ya indicado que, de esta forma, los temores de Hegel acerca de la crisis espiritual de los tiempos modernos, sobre todo a partir de la Ilustración, se van a ver confirmados por el nuevo rumbo de los acontecimientos, sin que su profunda reconsideración de la dialéctica de lo finito y lo infinito haya sido suficiente para impedirlo. No obstante, el pensamiento de los Jóvenes Hegelianos va a quedar expuesto a nuevas aporías y ambigüedades, en parte ya previstas por Hegel, al enfrentarse al problema de una finitud abandonada a sí misma. Los forcejeos por elaborar una filosofía de la finitud encontraban más dificultades de las previstas para desembarazarse de la idea de infinitud, aunque no fuera más que como su inevitable contraconcepto, como ya viera tempranamente Descartes.

[18] Por lo demás, esta reafirmación de la finitud en el horizonte posthegeliano, no es algo privativo del movimiento neohegeliano sino que constituye un rasgo relevante de la época. Así se ha podido describir gráficamente a Schopenhauer como una especie de Job especulativo sentado «sobre el montón de cenizas de la finitud» (*cfr.* K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche,* 172).

VII. LOS JÓVENES HEGELIANOS Y LA ILUSTRACIÓN

Otra de las características peculiares del movimiento neohegeliano consiste en su reivindicación y prolongación de la Ilustración. Cabría comenzar señalando que esta temática no es desde luego independiente de la abordada en el apartado anterior, el problema de la finitud. En efecto, Hegel había podido señalar con razón que la Ilustración había acentuado la tendencia general del mundo moderno a concentrarse en la exploración y cultivo de la finitud, mientras que la transcendencia quedaba reducida a su condición de un referente impreciso y lejano. De una forma especial, cabría destacar a este respecto los análisis hegelianos llevados a cabo en el marco de la *Fenomenología* y de la *Filosofía de la religión*. De un modo acorde con ello, cuando en la *Historia de la Filosofía* aborda el problema del pensamiento ilustrado, subraya que el punto de vista finito fue considerado como algo «último», mientras que Dios era considerado como un más allá fuera del pensamiento.[1] Ante esta situación, Hegel no podía menos de preguntarse cómo cabría recuperar la referencia a Dios que en el pasado había sido considerado como «lo único verdadero», pues el hombre quedaba limitado al reino de la «verdad finita». A este reto trató de responder la filosofía de Hegel en cuanto filosofía de lo Absoluto y de lo Infinito. Sin duda, Hegel dedicó profundas reflexiones a esta temática que no pueden ser obviadas sin más por la reflexión posterior. Sin embargo, el devenir de la filosofía posthegeliana va a propiciar el retorno de una filosofía de la finitud, más radicalmente afirmada (una finitud sin infinitud). Junto con ello asistimos también a un renacimiento y prosecución de la Ilustración, después de un periodo en el que por distintos motivos, el espíritu ilustrado había quedado reprimido y congelado.

[1] *Werke,* XX, 312-313.

En realidad, todas las figuras más representativas de los Jóvenes Hegelianos vuelven a conectar con el espíritu de la Ilustración y pretenden prolongarlo en un nuevo periodo histórico y filosófico. Aun cuando ello ocurra desde distintas perspectivas, autores como D. Fr. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer, A. Ruge, M. Stirner, y también el primer Marx, comparten este *desideratum* e intentan darle un grado satisfactorio de concreción, inaugurando una línea interpretativa por la que van a transitar, entre otros, Nietzsche (al menos durante una fase de su pensamiento), Freud, M. Weber y los representantes de la Escuela de Frankfurt.

Según hemos señalado, existe un innegable parentesco ideológico entre los distintos representantes de la corriente neohegeliana y el movimiento literario conocido como la *Joven Alemania*. Este parentesco también resulta visible por lo que atañe a la reivindicación del espíritu de la Ilustración. A pesar de la confusión intelectual de que va a adolecer ese movimiento literario, tal como van a denunciar Engels y Marx, no cabe duda de su voluntad de reivindicar y proseguir la tarea iniciada en la Ilustración. Después de todo, tal como muestran fehacientemente casos como los de Diderot y Voltaire, el movimiento ilustrado mantuvo una estrecha relación con la literatura, en cuanto vehículo particularmente idóneo para hacer accesible y transmitir con eficacia la nueva visión del mundo. Estamos en este sentido ante una literatura de ideas que no duda en comprometerse con los nuevos horizontes ideológicos y los nuevos movimientos políticos. De una forma especial, H. Heine va a mostrar su proximidad tanto al legado de la Ilustración como al movimiento de los Jóvenes Hegelianos.

En todo caso, la reivindicación y prosecución del legado ilustrado va a tener un carácter más decidido y diferenciado por parte de los Jóvenes Hegelianos, de forma que cabría afirmar que este movimiento constituye una nueva fase en la historia de la Ilustración en cuanto proceso inacabado, tal como señalará Habermas. La reivindicación del legado ilustrado no era desde luego privativo de los Jóvenes Hegelianos, pero la radicalidad y decisión con que este tema era llevado a cabo pueden considerarse con razón como un rasgo distintivo de este sector de la escuela hegeliana. Sin duda, en ello pesaba el estímulo proveniente de la Joven Alemania. No obstante, era preciso ir más lejos y preguntarnos cuáles habrían podido ser los motivos básicos de esta reivindicación y prosecución del legado ilustrado. Pensamos que cabría aducir dos motivos fundamentales respecto a que ello haya sido así. En primer lugar, cabría resaltar una motivación filosófica relativa a la recepción que Hegel llevó a cabo del movimiento ilustrado.

Desde luego, la formación de Hegel estuvo estrechamente ligada desde el principio al espíritu de la Ilustración, tal como tempranamente nos recordó su ilustre discípulo y biógrafo K. Rosenkranz. Primero como

alumno del *Gymnasium* y después durante su periodo de estudiante en la Fundación de Tubinga, el espíritu de la Ilustración alemana gravitó profundamente sobre Hegel, a través de autores como Lessing y Wolff entre otros. Además, Hegel, tal como era habitual en la Alemania de su tiempo, no podía menos de seguir con manifiesto interés los avatares del Siglo de las Luces y su desenlace revolucionario en la Revolución de 1789, un acontecimiento por el que va a sentir admiración hasta el final de su vida. Una filosofía tan abierta a todos los estímulos y corrientes intelectuales de su tiempo no podía menos de mostrarse receptiva e interesada por el movimiento ilustrado. Sea suficiente con recordar aquí que al menos la Ilustración y Hegel coincidían en su culto a la razón, en cuanto constituían dos formas de racionalismo. Sin embargo, Hegel no tardaría en tomar conciencia de que se trataba de dos formas distintas de racionalidad, lo que va a contribuir a que a la vez que rinde tributo a la Ilustración, también se convierta en un crítico de la misma. Ciertamente cultiva el uso mundano de la filosofía al que tan proclives se mostraron los ilustrados. Pero, a la vez, a diferencia de los ilustrados, la filosofía de Hegel se presentaba como prototipo de la filosofía académica y sistemática. La peculiaridad de Hegel consistió en su magistral intento de armonizar ambos usos de la razón.

Como es bien sabido, el movimiento romántico supo denunciar con acierto muchas unilateralidades e insuficiencias del pensamiento ilustrado. Hasta cierto punto tales denuncias coinciden con las llevadas a cabo por Hegel. No obstante, no conviene olvidar que Hegel se muestra crítico tanto con la Ilustración como con el Romanticismo. Por lo que se refiere en concreto a la crítica del pensamiento ilustrado, cabría afirmar que Hegel se enfrenta al mismo desde la óptica de un racionalismo superior que se propone superar las abstracciones y unilateralidades del intelectualismo ilustrado mediante una razón dialéctica, que une dinámicamente lo que la Ilustración había separado con sus abstracciones y unilateralidades. Al *Verstand,* que tanto eco encontró en la Ilustración, Hegel opondría el uso de la Razón dialéctica, la *Vernunft*, que ocupa un lugar tan central en la comprensión hegeliana de la filosofía.

Así como Hegel aspiraba a reconciliar *(versöhnen)* las distintas tensiones que agitaban al mundo moderno, así también pretendía hacerlo con los dualismos y abstracciones generados por el pensamiento ilustrado, al que aspiraba a superar desde la plataforma de su racionalismo superior. En realidad, la actitud de Hegel frente a la Ilustración no dejaba de encontrarse en sintonía con su confrontación con las grandes corrientes filosóficas de su tiempo, en la que pretendía ser el único planteamiento filosófico verdaderamente válido. Cabría a este respecto suscribir la opinión de J. D´Hondt cuando señala que Hegel «combatía decididamente todos los puntos de

vista diferentes del suyo, considerando resueltamente su filosofía como la filosofía, con el exclusivismo más obstinado».[2] Por supuesto, sin olvidar que la confrontación hegeliana con las otras corrientes filosóficas trataba de asumir el «momento» de verdad contenidas en las mismas. En lo que atañe en concreto a la confrontación hegeliana con la Ilustración, cabría señalar que Hegel puso de manifiesto muchas insuficiencias y unilateralidades que asoman constantemente en el pensamiento ilustrado, ofreciendo como contrapunto análisis más profundos y comprehensivos, tal como cabe observar en el análisis que del combate ilustrado ofrece la *Fenomenología*.[3]

Sin duda es preciso reconocer que con su enfoque Hegel fue más allá de los planteamientos ilustrados, mostrando sus insuficiencias y concediendo a los mismos una visión más profunda. En este sentido hay que reconocer que Hegel supo ir más allá del horizonte ilustrado. Pero el problema para muchos representantes del movimiento neohegeliano, y no solo para ellos, era más bien si Hegel al mismo tiempo no habría congelado y desvirtuado indebidamente la dimensión crítica de la Ilustración, de forma que sería preciso reivindicarla y proseguirla de nuevo. Así, por ejemplo, Feuerbach no duda en afirmar que Hegel se habría mostrado injusto con el racionalismo, es decir, con la Ilustración.[4] Habría que reconocer, no obstante, que el pensamiento hegeliano va a condicionar la nueva fase de la Ilustración protagonizada por los Nuevos Hegelianos, pues la crítica y el rechazo de Hegel se iban a mostrar compatibles con la dependencia de él. La nueva fase de la Ilustración, tal como la entienden, entre otros, D. Fr. Strauss, L. Feuerbach o B. Bauer, acusa claramente el influjo proveniente de Hegel. Así, por ejemplo, cuando manifiestan su voluntad de proseguir la labor crítica, pero a la «altura del siglo XIX», están declarando ante todo su conciencia acerca de su condición de ser pensadores posthegelianos, también desde el punto de vista ideológico.

No obstante, más que el cuestionamiento de la actitud hegeliana ante la Ilustración, va a pesar sobre la voluntad de los Jóvenes Hegelianos de volver a conectar y prolongar el legado ilustrado la confrontación con la política instaurada por la Restauración, y que en Alemania se va a prolongar durante los años en los que los Jóvenes Hegelianos se encontraban en su momento de apogeo. Para los Jóvenes Hegelianos estaba claro que este movimiento político (y religioso) había secuestrado el espíritu ilustrado de forma que no podían menos de enfrentarse al mismo.

Cabría comenzar preguntándose por la convergencia entre Hegel y la Restauración, pues, como es bien sabido, desde que R. Haym lo tildara de

[2] J. D'Hondt, *Hegel,* Tusquets, Barcelona, 2002, 259.

[3] *Phänomenologie des Geistes,* 385 y ss.

[4] *Gesam. Werke* (ed. W. Schuffenhauer), Akademie, 8, 256-257.

filósofo de la Restauración, con alguna frecuencia se ha reiterado dicha crítica. Sin embargo, solo con muchos matices y cautelas cabría calificar a Hegel como filósofo de la Restauración. Bastaría para caer en la cuenta de ello con contrastar los planteamientos de Hegel con los de las cabezas pensantes de la Restauración: Ancillon, Savigny, y sobre todo L. von Haller con su obra *Restauración de la ciencia política*. Cabría afirmar que si bien Hegel fue hasta el final un admirador de la Revolución francesa, no quería la Revolución para Alemania. Pero tampoco quería la Restauración, a la que concebía como una falsa conservación del pasado. Tal como se ha observado con cierta frecuencia su ideal político iba en la línea de una monarquía constitucional moderada.

Sin embargo, esa no era la situación imperante en Alemania. Prusia, junto con Austria y Rusia, formaba parte del sistema restaurador de la Santa Alianza, auspiciada por Metternich. En estas circunstancias el ideal perseguido por Hegel distaba mucho de ser una realidad. Una de las promesas realizadas por el rey Federico Guillermo III consistía en promulgar una Constitución, pero nunca llegó a cumplir dicha promesa. Durante un tiempo un grupo político organizado en torno al canciller Hardenberg trataba de ir preparando dicha meta, pero su temprana muerte dejó expedito el terreno para los grupos más conservadores. La situación no iba a mejorar después de 1830, bajo el impacto de la Revolución de Julio y de otros movimientos políticos emancipadores, que se producían a lo largo de Europa. La escuela hegeliana, a pesar de gozar de la benevolencia de un ministro como Altenstein, tuvo que comprobar cómo poco a poco la situación se le volvía menos propicia, pues cada vez encontraba más trabas para el desarrollo libre de sus planteamientos. Un papel especial en la animadversión hacia el incipiente movimiento neohegeliano lo jugó el príncipe heredero (el futuro Federico Guillermo IV) y su grupo. Una vez ascendido al trono en 1840, los planteamientos restauracionistas se van a dejar sentir con mayor intensidad. De este modo, el momento culminante en el desarrollo del movimiento neohegeliano iba a coincidir con la intensificación de la política restauracionista que se llevaba a cabo en Prusia.

Por una parte, tanto Feuerbach, B. Bauer o Strauss, entre otros, van a publicar obras fundamentales por esta época, mientras que por otra, Federico Guillermo IV y sus colaboradores más estrechos se situaban en un horizonte restauracionista que se encontraba en clara oposición a los principios ilustrados. Así, por ejemplo, Eichorn es nombrado sucesor de Altenstein, Schelling pasa a ocupar la antigua cátedra de Hegel, J. Stahl será designado sucesor de Gans… Pero en primer lugar figuraba la persona del nuevo monarca, que ya como príncipe heredero no había ocultado sus veleidades profundamente antiilustradas, inspirándose para ello en las teo-

rías de los más significados teóricos de la Restauración. Siguiendo a estos autores, el nuevo soberano no duda en situarse en las antípodas del pensamiento ilustrado de Kant, y hasta cierto punto también en las antípodas del de Hegel. Así lo confirma su concepción patriarcal del poder: «Es propio delos príncipes alemanes gobernar de manera patriarcal, el poder como una herencia paterna, como un patrimonio…».[5] En sintonía con ello no deja de considerar a sus súbditos como «menores de edad» que necesitarían ser «tutelados». Por lo demás, esta concepción política iba estrechamente unida a la vez a una concepción religiosa que cristalizaba en la peculiar concepción del «Estado cristiano» típica de la Restauración, sobre la que volveremos más adelante.

En esta situación resultaba inevitable el choque entre las autoridades prusianas y los Jóvenes Hegelianos. Según queda señalado, como consecuencia de ese conflicto, los Nuevos Hegelianos se vieron condenados a la marginación, a convertirse en existencias socialmente fracasadas. En la mayoría de los casos su ideal profesional consistía en convertirse en profesores universitarios, como plataforma para su realización intelectual y como modo para ganarse el sustento. No obstante, tal *desideratum* fue impedido a causa de la confrontación ideológica con las autoridades políticas y religiosas de la época. Tales van a ser, por ejemplo, los casos de Strauss, Feuerbach y B. Bauer. Tal confrontación no podía menos de potenciar su rechazo del universo ideológico de la Restauración y de acentuar, por el contrario, la voluntad de estos autores de conectar con el espíritu crítico de la Ilustración y de prolongarlo a la altura de la nueva situación histórica y filosófica. Por una parte se establece una conexión abierta con figuras representativas, tanto de la *Aufklärung* como del Siglo de las Luces, pero por otra se intenta prolongar la obra iniciada en el siglo anterior, en el horizonte de las nuevas circunstancias tanto históricas como filosóficas. Estamos ante un rasgo general que de una u otra forma comparten los más señalados Nuevos Hegelianos. Quizá quepa a este respecto considerar como representativas las palabras de A. Ruge en 1841: «Nuestro tiempo es el periodo ilustrador más fundamental que ha existido, y resulta preciso escribir como Voltaire y Rousseau, ellos se nos presentan incluso como grandes modelos…».[6]

No sería difícil aducir el testimonio de los representantes más señalados de los Jóvenes Hegelianos, que, con distintos matices y perspectivas, vendrían a corroborar las apreciaciones de A. Ruge. No obstante, si hubiera que destacar a un autor que se haya significado por abordar esta cuestión, pensamos que habría que mencionar en primer lugar a B. Bauer,

---

[5] Véase J. D'Hondt, *Hegel*, 354.
[6] Véanse H. und I. Pepperle, *op. cit.,* 829.

que se ha ocupado reiteradas veces, tanto como historiador cuanto como filósofo, del problema de la Ilustración y de su vigencia histórica. Bauer comienza rindiendo tributo a la Ilustración como movimiento inseparable de la consolidación de la Modernidad, del comienzo de una historia auténticamente humana: «la historia de la humanidad, la historia que genera el pensamiento de la humanidad y que se ha planteado como cometido la fundación de una sociedad humana, comienza propiamente en el siglo XVIII de nuestra era».[7] Bauer no puede menos de saludar y rendir homenaje a los protagonistas de la Ilustración, cuyo legado habría que reivindicar y prolongar. Extrapolando el lenguaje religioso, Bauer no duda en referirse a los protagonistas de la Ilustración como a «nuestros» santos y profetas que habrían preparado la nueva visión del mundo, tanto en el plano religioso y filosófico como en el político.

Sin embargo, Bauer insiste en que las promesas e ideales de la Ilustración no pudieron realizarse debidamente. Los impedimentos para ello habrían comenzado con Robespierre y Napoleón, y habrían continuado a lo largo de todo el periodo de la Restauración.[8] Los nuevos «santos» habrían caído en el olvido, y los ideales ilustrados habrían sido reprimidos y frustrados. Tal sería la situación que B. Bauer ve todavía en la Alemania de su tiempo, y contra la que no puede menos de rebelarse. Tal es ciertamente la situación, pero «no para siempre», matiza Bauer. Habría llegado el momento de rebelarse contra ella. Para combatirla no duda, por un lado, en volver a conectar con la Ilustración más radical del siglo anterior, sobre todo con la francesa. Y por otro, quiere echar mano de la nueva crítica desarrollada en Alemania, más elaborada y compleja, algo que permitiría a los alemanes ir más lejos que los precursores franceses. La nueva Ilustración que la época necesitaría consistiría entonces para Bauer en conectar con el pensamiento radical del siglo anterior y, por otra parte, en ofrecerle a la luz de la nueva crítica una fundamentación más sólida y cohesionada.

Dentro de estas coordenadas se mueve en líneas generales la recuperación de la Ilustración por parte de los Jóvenes Hegelianos. Por un lado, se resalta la gran aportación proveniente de Francia: el pensamiento de los más relevantes representantes del Siglo de las Luces, pero a la vez el enorme impacto producido por la Revolución de 1789 y, finalmente, la relevancia de la Revolución de Julio y de corrientes político-sociales como el saint-simonismo. En líneas generales, se compartía la convicción de que

---

[7] B. Bauer, *Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzenten Jahrhunderts,* I, Charlotenburg, 1843, V.

[8] E. Barnikol, *Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampschrift,* Scientia, Aalen 1989, 193; B. Bauer*, Feldzüge der reinen Kritik* (herausg. von Hans Martin Sass), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1968, 153 ss.

Francia desempeñaba un papel protagonista en Europa y que «lo que Francia obtiene combatiendo es una conquista de todos».[9] Por otra parte, como antiguos discípulos de Hegel, trataban de hacerse eco de sus aportaciones, a pesar de las diferencias que les iban separando. El concepto de crítica, tal como era el caso en la Ilustración dieciochesca, vuelve a ocupar un lugar central en el seno del pensamiento del movimiento de los Jóvenes Hegelianos. También a este respecto, Bauer ocupa un lugar destacado con su recepción peculiar del legado hegeliano, pero estamos ante un problema que afecta a todo este sector de la escuela.[10]

En definitiva, la reivindicación por parte de los Jóvenes Hegelianos del legado de la Ilustración obedecía a dos circunstancias fundamentales. Por un lado, el intento de consumación filosófica hegeliana mediante la que esta aspiraba a presentarse algo así como detentando el monopolio filosófico, y, en concreto, como intentando superar el racionalismo crítico de la Ilustración mediante otro tipo de racionalismo que se pretende más profundo y sistemático que el ilustrado y que, por lo tanto, estaría en condiciones de ofrecer una respuesta más satisfactoria a los problemas planteados por el pensamiento ilustrado. Los Jóvenes Hegelianos coinciden en parte con la pretensión de Hegel, pero solo en parte, pues consideran que el sistema hegeliano habría congelado excesivamente el espíritu crítico de la Ilustración y que, por lo tanto, resultaba ineludible reivindicarlo no solo por motivos filosóficos sino, además,y de una forma especial, por motivos de carácter político y religioso derivados del universo de la Restauración, que presentaba unos planteamientos que se encontraban en abierta oposición a los propugnados por los Jóvenes Hegelianos. Por ello, parece legítimo considerar el movimiento neohegeliano como una nueva fase en el devenir de la Ilustración.

Resulta comprensible por ello que la filosofía desarrollada por los Jóvenes Hegelianos tenga un carácter mundano, vuelto hacia el mundo, tal como ocurría en la Ilustración. Ya no fueron capaces de seguir manteniendo el peculiar equilibrio hegeliano entre el uso mundano y el escolar y académico de la razón. Y en este mismo sentido se comprende también que volvamos a encontrarnos ahora ante una filosofía militante, comprometida con la marcha del mundo. Tal como escribía A. Ruge, «a los filósofos no les estaría permitida una cultura no comprometida».[11] La aspiración de Hegel a retirarse a las tranquilas moradas del espíritu, en las que callan los intereses de los individuos y los pueblos, como condición para

---

[9] K. Marx y A. Ruge, *Los anales franco-alemanes,* Martínez Roca, Barcelona, 1970, 36.

[10] Problema aparte es que, precisamente en el propio Bauer, la crítica termine degenerando en un formalismo vacío, sin el debido anclaje en la realidad. Marx en *La Sagrada Familia* va a percibir muy lúcidamente este problema.

[11] *Los anales franco-alemanes,* 35.

el conocimiento desapasionado de la verdad, constituye una especie de *desideratum* que los Jóvenes Hegelianos consideran inviable. Cabría servirse de nuevo del testimonio de A. Ruge en el que aparece claramente el distanciamiento operado respecto a los planteamientos de Hegel: «La humanidad ya no se interesa por los lejanos destellos de una sabiduría que opera más allá del horizonte cotidiano, o por la muda contabilidad literaria de ingenios muertos y enterrados sino más bien por el huracán real al que apuntan nuestros cerebros, por el tumulto, por el tranquilo fluir de toda la atmósfera presente en que se desarrolla la lucha de los elementos contrastantes: por la vida de este real y laborioso mundo de los hombres».[12]

También resultan esclarecedoras las reflexiones del joven Marx, a las que nos hemos referido, cuando, tratando de entender su propia situación, establece un criterio diferenciador en la historia de la filosofía. Así como habría en esa historia determinados momentos en que la filosofía se concentraría en sí misma y reconstruiría intelectualmente el mundo, así también habría otros en los que la filosofía volvería su mirada al mundo exterior, tendiendo intrigas con ella a modo de persona práctica. Marx era bien consciente de que su tiempo reflejaba la problemática referida en segundo lugar. Esta praxis de la filosofía tenía que condicionar el estilo y los géneros filosóficos de que se sirvieron para trasmitir su mensaje. Tal como cabe esperar, no estamos en un horizonte propicio para exposiciones sistemáticas y académicas de los problemas filosóficos. Cabría compartir la opinión de K. Löwith cuando afirma que los escritos de los Jóvenes Hegelianos vienen a ser «manifiestos, programas y tesis», de forma que «sus demostraciones científicas fueron en manos de ellos, proclamas efectistas, con las cuales se dirigían a la masa o a los individuos».[13]

Estamos, en efecto, ante una filosofía militante, a menudo de carácter coyuntural, que toma partido en pro de una determinada visión del mundo que empuja a la filosofía a situarse en la «oposición». De ahí también la frecuencia con que Feuerbach reivindica para sí la condición de filósofo heterodoxo y herético que se enfrenta al orden intelectual establecido y milita contra él. Ello estaba en sintonía con lo que había proclamado tempranamente en su carta a Hegel, de 1828, cuando hablaba de una necesidad de mundanizar la filosofía, lo cual no dejaba de mostrarse acorde con la forma como Hegel había concebido a la Ilustración, a saber, como el espíritu «alienado de sí».

Desde luego, tal uso mundano, militante, de la razón no dejaba de implicar que el horizonte metafísico y religioso había sufrido un giro en este

---

[12] *Ibid.,* 34.

[13] K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche,* 98.

momento epocal, aun cuando ello no haya sido objeto de una dilucidación sistemática. Y cuando se llega a aludir expresamente a la nueva problemática metafísica, tal como ocurre en algunos escritos feuerbachianos posteriores a *La esencia del Cristianismo,* resulta manifiesta la desproporción existente entre la entidad de los problemas abordados y el grado de elaboración teórica que se ofrece de los mismos. Estamos en realidad ante la segunda faceta que distingue a los Jóvenes Hegelianos: su condición de precursores de una nueva visión del mundo. En cuanto tales no están todavía en condiciones de ofrecernos un nuevo pensamiento bien elaborado y estructurado sino más bien provisional.

Finalmente, en cuanto nueva fase de la Ilustración, también la obra de los Jóvenes Hegelianos va estrechamente vinculada al proceso de secularización. Como es sabido, el Siglo de las Luces es el siglo secularizador por excelencia. También los Jóvenes Hegelianos, como nueva fase de la Ilustración, se van a distinguir por su estrecha relación con el proceso de secularización. Con razón puede hablar D. McLellan de que en este movimiento se produce un proceso de secularización acelerado.[14] Sin embargo, nos encontramos ahora con rasgos diferenciales respecto a lo acontecido en el Siglo de las Luces. El proceso secularizador llevado a cabo en este último fue efectuado, por así decirlo, desde fuera, a modo de un ataque proveniente desde el exterior. Por el contrario, el proceso secularizador generado por los Jóvenes Hegelianos podría ser considerado como una especie de secularización inmanente, en la medida en que parece representar una especie de desmantelamiento de la tradición religiosa efectuada desde el interior de la misma.

Protagonizada por antiguos estudiantes de Teología protestante, y también de la filosofía de Hegel, se encontraban en condiciones adecuadas para efectuar esa especie de «desmantelamiento» interior. Después de todo, también la filosofía de Hegel se entendía a sí misma en una estrecha conexión con la tradición cristiana, y más en concreto con su versión protestante. Esta circunstancia parece favorecer por un lado esa secularización inmanente a que nos estamos refiriendo. Pero a la vez también es preciso reconocer que va a posibilitar que los representantes del movimiento neohegeliano, a pesar de todo el proceso secularizador que protagonizan, se muestren más propicios al problema de la herencia religiosa de lo que era el caso en la Ilustración dieciochesca, dándole una mayor profundidad al hecho religioso, siguiendo así las huellas de Hegel que, especialmente en la *Fenomenología*, resalta la superficialidad de la crítica religiosa de los ilustrados.

[14] D. MacLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos,* Martínez Roca, Barcelona, 1971.

VIII. LOS JÓVENES HEGELIANOS Y LA «DISOLUCIÓN» DEL PROTESTANTISMO

Más de una vez, a lo largo de este estudio introductorio, nos hemos topado con la presencia del protestantismo, como algo que condiciona el desarrollo del movimiento neohegeliano, y de la filosofía alemana en general, en particular de la de Hegel. Es el momento de volver sobre este punto y de examinarlo con algo más de detalle.

Es bien sabido cómo la gran tradición filosófica alemana tiene entre sus señas de identidad su referencia abierta o tácita al universo ideológico de la Reforma, más en concreto al sentido de la intervención luterana en el marco de la Historia universal, en sus múltiples manifestaciones: religiosas, políticas, jurídicas, artísticas, y también filosóficas. Respecto a esto último, es sabido cómo filósofos como Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach o Nietzsche, entre otros, son de filiación protestante, y que este hecho condicionó de alguna manera la índole de su filosofía. Algunos incluso comenzaron su andadura intelectual como estudiantes de Teología protestante, por más que terminaran pasándose al campo de la filosofía, aunque este hecho no iba a implicar que el legado protestante desapareciera sin más. Desde luego, la recepción filosófica de la Reforma es una recepción «heterodoxa», sobre todo a partir de la llegada de la *Aufklärung,* con su proceso secularizador y racionalizador. No se trata tanto de la fidelidad al Lutero histórico y a su universo teológico, cuanto de su *Wirkungsgeschichte*. Tal como señala con razón W. Jaeschke, no se trata tanto de una confrontación con los contenidos doctrinales en sentido estricto, originarios de los Reformadores, cuanto de sus repercusiones históricas a través de los tiempos.

A este respecto, es preciso reconocer que el conocimiento existente acerca de Lutero, en esta recepción filosófica, resulta a menudo impreciso y genérico, y también parcial, pero ello no quiere decir que tal lectura del

legado luterano sea arbitraria sin más, sino que se pretende mostrar sus virtualidades mediante un proceso de recreación y de apropiación libres. A pesar de todos los conflictos con el mundo moderno, el protestantismo también iba a mostrar toda una serie de convergencias con el mismo: la relevancia que se concede a la subjetividad, a la conciencia, al espíritu crítico, al valor del trabajo y del correcto desempeño de la profesión, etc. Todo ello iba a propiciar que, con el paso del tiempo, Lutero pasara a ser considerado como uno de los padres del mundo moderno, una vez mitigados los conflictos iniciales. Algo que también se va a considerar válido en lo relativo al desarrollo filosófico.

Dentro de los múltiples testimonios de esta recepción filosófica en el seno de la filosofía alemana, cabría destacar a tres autores cualificados: Lessing, señalada figura de la *Aufklärung*, en segundo lugar a Hegel que supone el punto culminante de esta recepción filosófica, y finalmente Nietzsche que a través de su confrontación con Lutero muestra a la vez su nueva concepción filosófica.

En Lessing aparece ya claramente la idea de que la razón es la heredera legítima del proceso iniciado por la revelación, algo que tenía que implicar necesariamente la comprensión del Cristianismo propugnada por la Reforma. De una forma especial cabría referirse a este respecto a los planteamientos que hace Lessing en *La educación del género humano*. La revelación se habría anticipado a la razón, dirigiendo los pasos vacilantes de esta última. Pero el proceso de maduración del espíritu humano implicaría que finalmente iba a ser la razón la que iba a «iluminar» la revelación. Ello iba a inducir a Lessing a afirmar que habría llegado el momento histórico de transformar verdades reveladas en «verdades de razón» si con ello se ayuda al género humano en su proceso educativo.[1]

Tal va a ser, en efecto, la vía que con un grado mayor o menor de ambigüedad va a seguir la gran filosofía alemana, en particular la filosofía del Idealismo alemán. De una forma especial ello sería cierto en lo que atañe a Hegel, el maestro de los representantes del movimiento neohegeliano. El profundo sentido histórico que caracteriza en general a la obra de Hegel, también se pondrá de manifiesto a la hora de enjuiciar la proyección histórica de la Reforma, que ocupa un lugar muy relevante, que se va incrementando con el paso de los años, en el conjunto de su obra.

Sea suficiente aquí con evocar en primer lugar un pasaje de la *Filosofía del derecho,* que cabría concebir como una especie de prolongación de los planteamientos de Lessing en *La educación del género humano*. Hegel ve la filosofía moderna como una especie de desarrollo ulterior de lo que había

---

[1] G. E. Lessing, *Werke, dritter Band*, Insel, Frankfurt a. M., 1967, 559-560.

iniciado Lutero, un desarrollo que correspondería a una nueva fase del espíritu: «Lo que ha comenzado Lutero como fe en el sentimiento es lo mismo que el espíritu ulteriormente maduro se esfuerza por aprehender mediante el concepto y de este modo liberarse en la actualidad y así encontrarse en ella a sí mismo».[2] Hegel es bien consciente de las tensiones existentes al comienzo de la Reforma entre el principio religioso y el filosófico, pero la evolución de la filosofía moderna, a partir de la Ilustración, y en concreto su propia filosofía, habrían tenido como cometido la reconciliación entre ambos principios. Más todavía, Hegel considera que frente a la teología claudicante de su tiempo, vendría a ser la filosofía (en concreto la suya) la que sería «esencialmente ortodoxa», al hacerse cargo, de una forma más satisfactoria que la teología, del contenido dogmático del Cristianismo. De un modo acorde con este planteamiento, Hegel estaba también convencido de que sería en el seno de la filosofía desde donde el protestantismo resurgiría «de un modo verdadero».[3]

Finalmente, cabría aportar el testimonio de Nietzsche que se considera en condiciones de hacer una especie de balance acerca de la recepción filosófica de la Reforma en el seno de la filosofía alemana. Nada tan expresivo a este respecto como el aforismo 10 del *Anticristo*: «Entre alemanes se entiende de inmediato si digo que la filosofía está corrompida por la sangre de los teólogos. El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo su pecado original. Definición del protestantismo: la paralización a medias del Cristianismo —y de la razón [...] Basta con pronunciar la expresión «Fundación de Tubinga» para comprender lo que es en el fondo la filosofía alemana —una teología *camuflada*»—.[4] Basten estos testimonios para documentar la conciencia existente en la filosofía alemana acerca del hecho de que la referencia a la Reforma constituye una de sus señas de identidad. También lo constituye por lo que se refiere al movimiento neohegeliano, por más que resulte innegable que a este respecto nos encontramos en un momento peculiar. También los representantes más cualificados del movimiento neohegeliano comenzaron su andadura intelectual como estudiantes de Teología protestante. Ciertamente, después pasaron a convertirse en discípulos de Hegel, pero ya sabemos que en Hegel, especialmente en su fase madura, el referente protestante ocupaba un lugar relevante. Hace tiempo que M. Rossi ha podido con razón llamar la atención acerca del peligro de infra-

---

[2] *Werke*, VII, 27.
[3] *Werke*, XX, 54-55.
[4] KSA, VI, 176.

valorar la relevancia de ese referente a la hora de estudiar la génesis de los Jóvenes Hegelianos.[5]

Por lo demás, no solo los representantes del Idealismo alemán, particularmente Hegel, habrían aproximado el universo ideológico protestante a la izquierda hegeliana sino que tal *desideratum* pertenecía también, lo mismo que la reivindicación de la Ilustración, al acervo de las reivindicaciones del movimiento literario la Joven Alemania, que en algún sentido constituye un eslabón intermedio entre los grandes idealistas y los Jóvenes Hegelianos. Tal es el caso especialmente de H. Heine, que en su escrito *Acerca de la historia de la religión y de la filosofía en Alemania* (1834) popularizó la idea de la relevancia de la Reforma para la comprensión de la historia espiritual de Alemania. Una reforma religiosa que iba a estar en el fondo de los acontecimientos posteriores de los que fue protagonista el mundo alemán, comenzando por la revolución filosófica iniciada por Kant. Heine subraya, en efecto, que Lutero habría hecho una gran aportación a la historia del pensamiento al poner la razón junto a la Biblia. Habría abierto un camino a la libertad de pensamiento desconocida anteriormente, sin que Heine, ya a la altura del siglo XIX, se detenga a considerar los conflictos iniciales entre el principio religioso y el principio filosófico. Es interesante reparar en la importancia que Heine concede a Lessing como prolongador de la obra de Lutero: «desde Lutero Alemania no ha producido ningún hombre más grande y mejor que Gotthold Ephraim Lessing».[6] Según queda apuntado, Lessing era precisamente un autor fundamental en la recepción de la Reforma en el seno del pensamiento alemán.

El advenimiento del movimiento neohegeliano supone un momento epocal en la historia del pensamiento que implicaba una quiebra con la tradición filosófica, más en concreto con la filosofía idealista, y, dentro de ella, con la filosofía hegeliana, por muchas que fueran a la vez las líneas de continuidad. Esta quiebra también tenía que afectar a la recepción de la Reforma. Esa recepción va a asumir ahora unos rasgos más radicales y disolventes, pero no por ello dicha recepción iba a dejar de situarse en el marco de las concepciones que se venían ensayando desde la *Aufklärung*, según hemos visto al abordar el problema de la secularización protagonizada por los Jóvenes Hegelianos.

También en lo referente a la recepción de la Reforma, los Jóvenes Hegelianos están convencidos de estar prolongando esa recepción, algo que sitúan en el marco de la crítica de la tradición religiosa que están protagonizando. En esta situación epocal creen estar conduciendo a sus últi-

---

[5] M. Rossi, *La génesis del materialismo histórico. La Izquierda hegeliana*, Alberto Corazón, Madrid, 1971, 66.

[6] Véase H. Heine, *Beiträge zur deutschen Ideologie*, 66.

mas consecuencias el proceso de recepción de la Reforma llevado a cabo desde la Ilustración, en lo relativo al proceso de mundanización y disolución del legado protestante. Así, el propio Heine que había subrayado la relevancia de Lutero en la historia espiritual e intelectual de la Alemania moderna, no dudará en referirse, años más tarde, a la situación claudicante, y en algún sentido terminal, de la tradición protestante. Así lo hace, por ejemplo, en su escrito *El secreto escolar de la filosofía hegeliana,* en el que ironiza sobre los esfuerzos agónicos del protestantismo para sobrevivir ante el proceso disolvente de la época. A este respecto, Heine no duda en referirse irónicamente a «nuestro pobre protestantismo», que con vistas a prolongar su existencia, habría hecho todas las concesiones posibles y, sin embargo, «debe morir».[7]

Este horizonte epocal por lo que atañe al destino del protestantismo de alguna manera constituía una especie de marco general que era compartido por los Jóvenes Hegelianos. Así, A. Ruge no duda en situar en este marco la disolución de la Teología entonces en curso: «el desarrollo más reciente de la Teología es la disolución de la Teología, el desarrollo más reciente del protestantismo es la disolución del mundo protestante».[8] Partiendo del hecho de la crisis de la tradición teológica que ahora se opera también se lleva a cabo la correlativa disolución del mundo protestante.

Tal es, asimismo, la perspectiva en que se sitúa Bauer —no solo antiguo estudiante de Teología protestante, sino que después sería docente de la misma en la Universidad de Bonn, aparte de antiguo discípulo de Hegel—, que discrepa abiertamente en un comienzo de los puntos de vista de Strauss para convertirse poco a poco en un defensor radical de los planteamientos de los Nuevos Hegelianos. Pasaría así de ser un defensor de la «ortodoxia» protestante a propugnar la necesidad histórica de la disolución del protestantismo. Así lo hace, por ejemplo, en su ensayo *La capacidad de los judíos y de los cristianos actuales de ser libres.*[9] A juicio de Bauer el protestantismo estaría realizando en aquel momento lo máximo que puede realizar, a saber, disolverse a sí mismo y a la vez, junto con ello, disolver la religión como tal. En definitiva, habría llegado el momento en que el protestantismo se habría de inmolar a sí mismo en favor de lo mejor para la libertad de la humanidad. Es decir, para Bauer en su época se estaría asistiendo al final del desarrollo del Cristianismo, y más en concreto del protestantismo, en cuanto constituye su forma consumada y más depurada, para dejar paso a la afirmación del hombre, en cuanto desvela-

---

[7] Véase J. Hermand (Hg.), *Der deutsche Vormärz. Texte und Dokumente*, Reclam, Stuttgart, 1972, 181.

[8] A. Ruge, *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, I, Zürich, 1843, 130.

[9] B. Bauer, *Feldzüge der reinen Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1968, 175 ss.

miento del sentido profundo del Cristianismo, y más concretamente del protestantismo.También Bauer se suma a Feuerbach a la hora de articular el sueño antropológico. La afirmación del hombre habría de ponerse por encima de la afirmación del cristiano, y a este respecto la disolución del protestantismo desempeñaría un papel fundamental.

Los representantes del movimiento neohegeliano a la vez que proclaman la crisis de la disolución del protestantismo, también aparecen condicionados, a veces marcadamente condicionados, por dicha tradición, a la hora de hacer sus propios planteamientos. En este sentido, aspiraban a llevar la Reforma a sus últimas consecuencias, por mucho que tal pretensión escandalizara a sus contemporáneos ortodoxos o que les hubiera resultado inconcebible a los fundadores de la Reforma. En sintonía con ello, se habla ahora de la necesidad de que surgiera una segunda Reforma, o bien un segundo Lutero, manifestando así tanto la continuidad de un viejo proyecto como su agotamiento.

Se trata sin duda de un proyecto común a la nueva generación intelectual, pero si hubiera que destacar a un autor que se haya distinguido por dar forma a este estado de cosas, pensamos que habría que destacar también aquí a la figura de Feuerbach, un autor que compendia en sí de alguna manera los avatares ideológicos que caracterizan al siglo XIX, en el proceso que conduce desde Hegel hasta Nietzsche. Después de pasar por la Facultad de Teología protestante, se inicia como apasionado discípulo de Hegel, del que poco a poco se va distanciando hasta finalizar propugnando planteamientos cercanos a los que Nietzsche iba a dar forma a lo largo de su obra.

Por otra parte, Feuerbach no solo se distinguiría por la amplitud con que aborda el sentido de la Reforma a lo largo de su obra, sino también por el empeño con que pretende prolongar la obra de Lutero. Sin duda, Feuerbach pretende prolongar la revolución filosófica iniciada por Kant. Para el Feuerbach maduro, Kant habría de ser considerado como un revolucionario en la historia de la filosofía, mientras que Hegel habría de ser concebido más bien como restaurador. Feuerbach aspiraría a proseguir la revolución iniciada por Kant en lo relativo a cuestiones básicas como la crisis de la metafísica y de su constitución ontoteológica, la relevancia del conocimiento sensible, el imperativo moral, etc.

Pero Feuerbach aspiraba a la vez a llevar la obra comenzada por Lutero a sus últimas consecuencias, concibiendo la crisis espiritual de su tiempo como convergente, como paralela con aquella en cuyo horizonte surgió la Reforma en el siglo XVI. Feuerbach, en cuanto da expresión a la crisis de su tiempo, no dudará en considerarse a sí mismo como una especie de «Lutero segundo», dando a entender que la referencia al Re-

formador resultaría determinante para la comprensión de la obra feuerbachiana.[10]

En realidad, esa referencia recorre toda la obra de Feuerbach. A pesar de pertenecer ya a la generación de la crisis y de la quiebra de la tradición, Feuerbach, como tantos otros, sigue iniciando su vida académica como estudiante de Teología protestante, y tiene oportunidad de comprobar el estado de desorientación en que dicha Teología se hallaba entonces. Encontró, sin embargo, a un representante de la llamada «Teología especulativa», K. Daub, seguidor de la filosofía de Hegel, y a quien siempre va a recordar gratamente, a pesar de que su paso por la Facultad de Teología le haya parecido, en líneas generales, decepcionante. Como tantos otros, también Feuerbach abandona los estudios teológicos y se pasa a la filosofía, particularmente a la de Hegel.

En todo caso, la referencia a la Reforma va a constituir una especie de constante a lo largo de la obra feuerbachiana. Para nuestro propósito en estas páginas, puede ser suficiente con hacer alguna referencia general. A este respecto, tampoco iba a faltar esta alusión a la Reforma en los trabajos sobre la historia de la filosofía moderna, que iban a ocupar un lugar importante en la producción feuerbachiana con anterioridad a *La esencia del Cristianismo*. De estos estudios historiográficos cabría destacar dos pasajes en relación con nuestra exposición. El el primero se trata de un texto perteneciente a su introducción a la historia de la filosofía, y recuerda los planteamientos de Hegel en la *Filosofía del derecho* acerca de la filosofía moderna como evolución desde los planteamientos hechos por Lutero. Dice ahora Feuerbach: «La reducción de la religión a sus elementos simples, que había iniciado el protestantismo, pero que habría interrumpido al llegar a la Biblia, debía necesariamente ser proseguida y ser retrotraída hasta los últimos elementos, originarios, suprahistóricos, hasta la razón que se sabe a sí como el origen, tanto de toda filosofía como de toda religión, que debía por consiguiente generar necesariamente la filosofía a partir del protestantismo como su verdadero fruto».[11] Está claro que Feuerbach prolonga los planteamientos hegelianos, y en última instancia los lessingianos, por más que su pensamiento tienda desde un principio a la simplificación.

---

[10] H.-Martin Sass nos recuerda que Feuerbach gustaba de compararse con Kant, cuya revolución filosófica pretendía prolongar. Pero añade que todavía se comparaba más gustosamente con Lutero, y que llegó a considerarse una especie de «segundo Lutero» (véase *Id.,* «Ludwig Feuerbach und die Zukunft der Philosophie», en H.-J. Braun y otros (Hg.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Akademie, Berlin, 1990, 25.

[11] L. Feuerbach, *Gesam. Werke*, II, 30-31.

En el segundo volumen de su historia de la filosofía, un estudio monográfico sobre Leibniz, Feuerbach del hilo del problema de la Reforma, hace unas interesantes consideraciones sobre un rasgo distintivo de la tradición filosófica alemana frente a otras tradiciones. Mientras que en países como Francia, Inglaterra o Italia el surgimiento de la nueva filosofía moderna, que se presenta al margen de la religión establecida, derivaba en una realidad escindida de acuerdo con la que habría un ámbito religioso en el que la razón no tendría nada que decir, y a su vez un ámbito de la razón al margen de las creencias religiosas, Alemania, por el contrario, iba a seguir una vía distinta, que vendría condicionada por el profundo carácter religioso del país. Superadas las tensiones iniciales entre ambas instancias en el periodo fundacional de la Reforma, Alemania va a seguir su vía propia hacia la filosofía. Más que el antagonismo entre la instancia religiosa y la filosófica, se va a imponer más bien la mediación entre ambas instancias, de forma que la filosofía moderna alemana, a diferencia de la de otros países, habría surgido desde un horizonte condicionado por la problemática religiosa, dicho más concretamente, desde un horizonte condicionado por el protestantismo.[12]

Dentro de un marco general, cabría destacar un periodo en el que Feuerbach va a tener especialmente presente su conexión con el legado protestante. Se trata de los primeros años cuarenta, con la publicación de las primeras ediciones de *La esencia del Cristianismo* y de otros escritos significativos publicados en esa época. En la primera edición de *La esencia del Cristianismo* no posee todavía el referente protestante la relevancia que tendrá en la segunda edición, pero ya muestra varios puntos de contacto. A este respecto cabría referirse en primer lugar a las dos partes de que consta la obra en la que pretende «mostrar» que la esencia de la Teología es la Antropología, a lo que nos hemos referido con anterioridad. Feuerbach aspiraba a poner en evidencia la «concordancia» de la religión con la esencia humana, y por lo tanto su naturaleza antropológica. Feuerbach no se da por satisfecho con una actitud meramente «crítica» y «negativa» respecto a la religión sino que desea mostrar lo que habría de válido en las manifestaciones religiosas, de modo que su crítica de las mismas tuviera más bien un carácter «indirecto». De esta forma, Feuerbach quería diferenciar claramente su crítica de la religión de la llevada a cabo a lo largo de la Ilustración en el siglo XVIII. A la vez, Feuerbach se reafirmaba en su concepción de la vía alemana hacia la filosofía. No solo Hegel, sino también el legado protestante pesaban sobre los planteamientos feuerbachianos.

---

[12] L. Feuerbach, *Gesam. Werke*, III, 30-31.

Por otra parte, ya Stirner observó lúcidamente cómo la conclusión de *La esencia del Cristianismo* podría ser considerada como una manifestación de lo que cabría llamar «protestantismo ilustrado» al afirmar allí Feuerbach que la vida ya poseería por sí misma un carácter sagrado, sin la necesidad de recurrir a la bendición del sacerdote. Dentro del marco de esta concepción de la existencia, Feuerbach concluye su estudio evocando aquellos dos sacramentos que desempeñaban un papel central en la Reforma: el Bautismo y la Eucaristía aceptándolos en su religiosidad residual: «*Sagrado* por tanto nos sea el pan, *sagrado* el vino, pero también el agua nos sea *sagrada*. Amen».[13]

En todo caso, la referencia al protestantismo, y más específicamente a Lutero, se va a intensificar en el periodo que sigue a la publicación de la primera edición de *La esencia del Cristianismo*. Tanto es así que algún autor ha llegado a hablar de la segunda edición de la obra como de la edición «protestante». Feuerbach no solo estudia con más detenimiento los escritos de Lutero, sino que considera que los puede utilizar como aval respecto a las conclusiones a que llega *La esencia del Cristianismo*. Feuerbach está convencido de que sus planteamientos, especialmente los llevados a cabo en *La esencia del Cristianismo*, constituyen la «verdad del protestantismo». ¿Por qué Feuerbach, una vez publicada la primera edición de dicha obra, estimó oportuno concentrarse más a fondo en el estudio de Lutero, considerándolo como aval de los planteamientos feuerbachianos? Se suele aducir con razón que las críticas de que fue objeto *La esencia del Cristianismo* por parte de los teólogos protestantes indujeron a Feuerbach a resaltar la conexión de su obra con la aportación de la Reforma, y más concretamente con la del propio Lutero. Tal crítica por parte de los teólogos era por lo demás un hecho habitual en la historia de la recepción filosófica de la Reforma, desde los tiempos de Lessing. Resultaba inevitable que una obra como *La esencia del Cristianismo* no desencadenara toda una conmoción en su época. Feuerbach trata de hacer frente a tales acusaciones explorando más a fondo las obras de Lutero, y explotando aquellas expresiones paradójicas y arriesgadas del Reformador que se prestaban para ser interpretadas como apoyando una concepción subjetivista de la religión, tal como ocurría con expresiones luteranas como «fides creatrix divinitatis», o bien, al abordar la mutua implicación entre la fe y Dios: «sicut credis sic habes eum».

Feuerbach se complace en tomar literalmente dichas expresiones que el Reformador había tomado en un sentido paradójico. Una cosa es, sin embargo, mostrar las posibles afinidades y convergencias con el pensa-

[13] *Werke in sechs Bänden*, V, 326.

miento originario de Lutero, y otra que el modo de proceder feuerbachiano alcanzara el valor probatorio que él se imaginaba. Feuerbach, sumido en la *Rezeptionsgeschichte* de Lutero en el seno de la filosofía alemana, presenta, en todo caso, la peculiaridad de volver a confrontarse directamente con la obra de Lutero. Tanto la segunda edición de *La esencia del Cristianismo* como otros escritos de la época, entre los que cabría destacar *La esencia de la fe según la concepción de Lutero*, que lleva el significativo subtítulo *Una aportación a La esencia del Cristianismo* dan testimonio fehaciente de ello. Mientras la *Rezeptionsgeschichte* aparecía condicionada por toda una serie de mediaciones respecto a la obra originaria del Reformador, la interpretación de Feuerbach presenta, al menos, la peculiaridad de intentar una confrontación directa con Lutero y tomarlo como aval, como «árbitro» de la concepción feuerbachiana frente a sus adversarios. Pensamos, desde luego, que la interpretación feuerbachiana no es arbitraria sin más pero ello no quiere decir que alcance el valor probatorio que el autor pretende darle, tal como justamente le reprochaba su coetáneo J. Müller en su polémica en torno a *La esencia del Cristianismo*. Aunque la interpretación feuerbachiana no sea arbitraria sin más, resulta indudablemente simplificadora y reduccionista, de forma que sus planteamientos exigirían muchas matizaciones.

Por otra parte, Feuerbach es bien consciente de que el problema del legado protestante va más allá de ser un trasunto personal, para convertirse más bien en una especie de registro, de criterio, para comprender más cabalmente el devenir del pensamiento moderno. Resultan relevantes a este respecto los escritos programáticos *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía,* un título de resonancias luteranas, y los *Principios de la filosofía del futuro,* en los que concibe la misión del protestantismo en el pensamiento moderno, como formando parte de la misión de la Edad Moderna en general. Esta misión, en sintonía con lo adelantado en *La esencia del Cristianismo,* habría consistido en el «desarrollo» y «humanización» de Dios, un proceso en el que concurren los dos principios modernos de la subjetividad, el religioso y el filosófico, cada uno según sus peculiaridades. El principio religioso habría incidido en ese proceso desde un punto de vista práctico, no preocupándose como el catolicismo por lo que Dios es *en sí mismo*, sino más bien por lo que es para *nosotros,* para los *hombres*. Feuerbach no ignora la persistencia del *Deus absconditus* en el seno de la concepción protestante, pero esto tendría más un sentido teórico que práctico, pues al creyente protestante le interesa fundamentalmente el Dios salvífico. De esta forma, el protestantismo habría contribuido poderosamente al proceso de subjetivización del mundo moderno, por más que dejara subsistir a nivel teórico el *Deus absconditus*.

Debido a esta limitación del principio religioso, se hacía precisa la cooperación del principio filosófico, en cuanto principio capaz de racionalizar aquel ámbito que, después de todo, el referente religioso dejaba todavía incólume. Feuerbach se va a pronunciar así a este respecto: «pero lo que se encuentra *más allá* de la religión, se encuentra *más acá* de la filosofía, lo que no constituye ningún objeto para aquella, constituye precisamente el objeto para esta».[14] Lo que para la religión seguía siendo una realidad trascendente sería sometido a un proceso de disolución y mundanización por la filosofía especulativa, de una forma especial por la filosofía de Hegel, en cuanto crítica de lo «separado» como expresión de la «mala» infinitud. De esta forma, en el seno del pensamiento moderno se daría esta convergencia entre el principio religioso y el filosófico, pero de modo que este último lleve a su plenitud el principio en cuestión.

He aquí, de una forma somera, la recepción del legado protestante en el seno del movimiento neohegeliano. No obstante, todavía nos volveremos a topar con el mismo en el marco de la presente introducción, al abordar el problema del pensamiento político en el seno de esta fracción de la escuela, y, por último, cuando para concluir, examinemos la figura de Stirner.

---

[14] *Werke in sechs Bänden*, III, 248-249.

IX. LOS JÓVENES HEGELIANOS Y EL PENSAMIENTO POLÍTICO

La relevancia de los Jóvenes Hegelianos para la historia del pensamiento político ha sido infravalorada a menudo. Uno de los responsables de que ello haya sido así es el propio Marx que en *La ideología alemana* no duda en afirmar que toda la crítica filosófica desde Strauss hasta Stirner se habría limitado a ser la crítica de las representaciones *religiosas*.[1] Es decir, Marx intenta en este texto relativizar el alcance de todo el proceso del movimiento neohegeliano. Sin embargo, ya queda señalado que hoy existe un consenso bastante extendido en el sentido de que resulta preciso matizar tales afirmaciones. Sin duda, es cierto que los debates religiosos llenaron en buena medida la década que sigue a la muerte de Hegel. Hasta cierto punto tiene razón Marx. Pero ocurre que simplifica excesivamente la cuestión.

Ello ha traído consigo que cada vez sean más numerosos los intérpretes que reclaman una visión más matizada. Así, por ejemplo, Douglas Moggach al presentar una importante obra colectiva sobre los neohegelianos señala que el periodo que conduce hasta las revoluciones de 1848 es un periodo «seminal» en la historia del pensamiento político. Al explorar este periodo «extremadamente fértil» en la historia del pensamiento político no se trataría de recorrer una vez más el trayecto familiar que conduce de Hegel a Nietzsche. Se trataría más bien de ver a los Nuevos Hegelianos no como «meras figuras transitorias», sino como alguien que presenta una aportación significativa propia al proyecto moderno de la existencia política.[2] Ya J. E. Toews señalaba hace años que una vez recha-

---

[1] *Marx-Engels Werke*, III, 19.

[2] Douglas Moggach (ed.), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, CUP, Cambridge, 2006, 7.

zada la camisa de fuerza teleológica que se subordina al proceso que conduciría de «Hegel a Marx» o de «Hegel a Nietzsche» toda una serie de hegelianos, aparentemente olvidados, habrían de ser tomados «en serio».[3]

1. En torno al protestantismo político

Se procura de este modo recuperar la relevancia del movimiento neohegeliano en la historia del pensamiento político. Pero se ha de observar que no es un proceso independiente de una reconsideración de la interconexión entre las concepciones religiosas y las políticas, de forma que la crítica religiosa, tan peculiar de los años que siguen a la muerte de Hegel, lleva aparejada a la vez una dimensión de crítica política. Según hemos indicado, entre los intérpretes que más han llamado la atención sobre esta cuestión cabría mencionar a W. Breckmann, quien, además de considerar insuficiente la atención prestada a la dimensión política de los Nuevos Hegelianos, insiste en que las discusiones teológicas, filosóficas y políticas, se solapan en los debates protagonizados por la escuela hegeliana a lo largo de la década de los treinta y comienzos de los cuarenta.[4]

Tal exigencia nos parece convincente, por más que el autor tienda a infravalorar el contraste que se admite habitualmente entre una primera fase más centrada en los debates de carácter religioso y una segunda de carácter más abiertamente político, y que Marx resumiría en aquella frase con que inicia su escrito *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*: «Por lo que se refiere a Alemania la *crítica de la religión* ha concluido en cuanto a lo esencial, y la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica».[5] En definitiva, consideramos que Breckmann tiene razón a la hora de recordarnos que lo religioso y lo político se solapan en la escuela hegeliana, si bien estimamos que no concede la debida relevancia a la distinción entre una primera fase que gira fundamentalmente en torno a los debates religiosos, y una segunda explícitamente centrada en los debates políticos y sociales.

Por mucho que los Jóvenes Hegelianos reflejen la crisis y la quiebra de la filosofía hegeliana, no por ello deja de estar presente el influjo de Hegel. También por lo que se refiere al relevante binomio: política y religión. Ya hicimos alusión a la importancia que reviste en el pensamiento

---

[3] J. E. Toews, *Hegelianism. The Path toward Humanism 1805-1841*, CUP, Cambridge, 1980, 2-3.

[4] W. Breckmann, *op. cit.,* 5 ss.

[5] *Marx-Engels Werke*, I, 378.

de Hegel la temática religiosa y teológica, desde su paso por la Fundación de Tubinga hasta el curso sobre Filosofía de la religión que va a impartir por última vez en el semestre de verano de 1831, el año en que muere el filósofo. Pero la temática política recorre asimismo toda la vida y la obra del autor, desde el comienzo hasta el final. A este respecto cabría recordar que su discípulo y biógrafo, K. Rosenkranz, destaca con razón que Hegel se mostró siempre muy receptivo respecto a la problemática política y que fue un asiduo lector de periódicos, y a través de ellos un atento observador de los acontecimientos históricos que ocurrían en su época. Una época pródiga sin duda en grandes acontecimientos, tal como recuerda el propio Rosenkranz.

Rosenkranz evoca en este sentido la independencia de Estados Unidos, la Revolución francesa, las guerras napoleónicas, el sistema de la Restauración, y las conmociones políticas que se producen al final de su vida, especialmente la Revolución de Julio. Ante este cúmulo de grandes acontecimientos, Rosenkranz no puede menos de exclamar: «Qué gran escuela histórica».[6] Una escuela de la que Hegel iba a ser un alumno especialmente aplicado, algo de lo dan testimonio los distintos escritos de carácter político que jalonan su obra, desde los ensayos juveniles, de los que cabría recordar la *Constitución de Alemania*, el *Sistema de la eticidad* y *Sobre las formas científicas de abordar el derecho natural* hasta el *Reformbill* de su etapa final, pasando, naturalmente, por su obra cumbre a este respecto, la *Filosofía del derecho* de 1821. Sin duda, una de las obras cimeras de la historia del pensamiento político. Cabe recordar que en ese mismo año Hegel comienza a impartir su Filosofía de la religión, consolidando así la madurez académica de la nueva disciplina.

Cabría concluir que Hegel no solo se ha ocupado a lo largo de toda su vida, tanto de la temática religiosa como de la política, sino que se ha preocupado por mostrar la interrelación entre ambos ámbitos. Ello ocurriría ya desde los presupuestos básicos de la filosofía hegeliana, pues para Hegel la filosofía habría de ser concebida a la vez como «conocimiento de Dios» y como «sabiduría del mundo». Ello habría de ser entendido desde la forma como Hegel entiende lo Absoluto. Sin duda, la filosofía de Hegel es eminentemente una filosofía de lo Absoluto, pero este no ha de ser concebido como algo ajeno al mundo, sino que lo implica como «momento» suyo. Según hemos visto, la verdadera infinitud hegeliana implica la finitud como momento suyo. Desde esta perspectiva parece convincente que M. Theunissen pueda referirse a la doctrina hegeliana del Espíritu ab-

[6] Véase H. Lübbe (ed.), *Die hegelsche Rechte*, 29.

soluto como a una especie de «Tratado teológico-político",[7] prolongando en este sentido una dimensión del pensamiento político, que se remonta hasta la *República* platónica y que en el pensamiento moderno se vería reflejada en autores como J. Bodin, Spinoza, Hobbes, Rousseau etc. Quizá sea el propio Hegel quien lleve a su culminación esta voluntad de integración entre la religión y la política, en su referencia recíproca, de forma que si por un lado lo eterno se temporaliza, también es cierto por otro que lo temporal se eterniza. Desde este presupuesto básico el sistema hegeliano se va a desarrollar a modo de un *Tratado teológico-político*, aunque sometido a todo un proceso evolutivo que va desde la llamada *Volksreligion* del periodo juvenil, que tenía como referente la Antigüedad clásica, hasta el denominado protestantismo político de la última época. En ambos casos la instancia superior que da unidad al sistema es la filosofía. Sin duda, al Estado le compete en Hegel una dignidad especial por ser la culminación del espíritu objetivo. Sin embargo, el Estado no encuentra en sí su verdad última sino que remite al llamado «Espíritu absoluto», donde se encuentran el Arte, la Religión y la Filosofía, en cuanto manifestación última de lo Absoluto.

Para el último Hegel solo en el horizonte del protestantismo va a resultar posible la concordancia entre política, religión y filosofía en un marco en el que un protestantismo interpretado de una forma especulativa sustituía al viejo ideal de una religión del pueblo. Desde luego, tampoco en este punto los planteamientos de Hegel han permanecido inamovibles. A este respecto, los intérpretes llaman la atención acerca de la diferencia de enfoques ofrecidos en la *Filosofía del derecho* y los afirmados más tarde, especialmente en el parágrafo 552 en la tercera edición de la *Enciclopedia*. Así, mientras que en la primera, Hegel había afirmado que la religión constituía el «fundamento» —y solo el fundamento— de la vida ética y política, en la segunda se da un paso más y se afirma que la religión ha de ser concebida como la «sustancialidad» de la vida ética y política. El último Hegel acentuaba la convergencia entre religión, política y filosofía en la medida en que la experiencia de la libertad constituiría su fundamento común. Sin duda, ya anteriormente Hegel quería evitar un doble escollo: por un lado, una concepción meramente secular de lo político, desvinculada de las referencias religiosas, y por otro, una concepción teocrática del poder, con su cuestionamiento de la fundamentación racional del Estado. Sin embargo, va a ser en los últimos años cuando Hegel reafirme la interrelación entre religión y política, sin que ello implique que adopte ahora

---

[7] Véase M. Theunissen, *Hegels Lehre von Absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, W. de Gruyter, Berlin, 1970.

una concepción teocrática del poder, tal como era el caso en algunos de sus coetáneos.

Ciertamente, Hegel busca una convergencia entre religión, política y filosofía, pero tal meta solo sería posible en el marco de una tradición protestante interpretada especulativamente. Sería según la interpretación hegeliana de la Reforma, en el seno de esta última donde el Cristianismo se realizaría propiamente como religión de la libertad. Esta afirmación de la libertad constituiría el fundamento común de la concepción hegeliana de la interrelación de religión, política y filosofía.

Sin duda, Hegel había destacado como pensador del Estado moderno, y también como intérprete de la tradición religiosa salida de la Reforma. A la vez, Hegel se nos presenta como culminador del movimiento filosófico del Idealismo alemán, y desde su atalaya filosófica procura alcanzar una visión armónica de esas tres instancias. No cabe cuestionar la profundidad de los planteamientos hegelianos. En concreto, supo dar a la interrelación entre religión y política una profundidad de la que se ha podido afirmar que no ha vuelto a ser alcanzada desde entonces.[8] Pero ello no significa eximir a Hegel de toda apreciación crítica. Así, por ejemplo, a menudo se ha señalado que en el último Hegel se había ido produciendo un extrañamiento respecto a la realidad circundante. Parte de este extrañamiento tendría que ver con su sobredimensionamiento del llamado protestantismo político. Hegel, aunque con matices, había sido desde su juventud un admirador de la Revolución francesa. Sin embargo, no aspiraba a realizar los ideales revolucionarios en el ámbito alemán. Hegel consideraba que la Revolución había tenido que producirse en el ámbito católico, pues en este marco la instancia religiosa no habría contribuido al desarrollo de la libertad y de los valores peculiares del mundo moderno. Debido a ello se habrían producido en el ámbito católico una serie de conflictos y contradicciones que acabarían desencadenando el estallido revolucionario.

Por el contrario, en el ámbito germánico, en el marco donde había surgido la Reforma, la instancia religiosa habría contribuido a encauzar esos conflictos y desajustes, de forma que no habría sido preciso abocar al desenlace revolucionario. Reforma en vez de Revolución. Pero ello no obstaba para que Hegel tuviera que hacer la experiencia de las limitaciones políticas y religiosas de la Alemania de su tiempo, por más que tal situación no le va a hacer desistir de confiar en una Prusia políticamente moderada que habría de buscar una vía intermedia entre la Revolución y la Restauración, aunque sus expectativas a este respecto no acabaron de

[8] Véase E.-W. Böckenförde, «Die Entstehung des Staats als Vorgang der Säkularisation», en *Säkularisation und Utopie,* Stuttgart, 1967, 94.

cumplirse. El llamado «protestantismo político» alimentaba esta aspiración hegeliana.

No obstante, parece que tienen razón aquellos intérpretes que consideran que el último Hegel habría sobredimensionado la relevancia de ese protestantismo político. Sin duda, Hegel había sabido resaltar las implicaciones sociales y políticas derivadas de la Reforma. Pero también es cierto que parece haberlas sobredimensionado, sobre todo en la última época. Así, por ejemplo, su apología de la Reforma, tal como ocurre en su discurso conmemorativo del tercer centenario de la Confesión de Augsburgo parece confirmarlo. La apología de la Reforma en el momento en que estallaba la Revolución de Julio parece indicar un inequívoco extrañamiento respecto a la marcha de la historia, en los últimos años de su vida. En efecto, esta Revolución, y otros acontecimientos políticos que surgen en Europa, en torno a los años treinta, inquietaban profundamente a Hegel, y le distanciaban claramente del entusiasmo con que había saludado la Revolución de 1789, mientras que por el contrario los Jóvenes Hegelianos van a mostrar también su entusiasmo por esos acontecimientos políticos.

Pero, a la vez, y aunque sea desde un nuevo horizonte, la temática relativa al llamado protestantismo político se va a mostrar todavía presente durante los próximos años. Por más que cambie la situación, la inercia de la tradición, y, en concreto el influjo de Hegel, todavía seguirá pesando durante un tiempo. En realidad, en un principio al menos, van a ser distintas corrientes políticas decimonónicas las que remitan a Lutero con vistas a clarificar la situación política. También los Jóvenes Hegelianos van a recurrir durante un tiempo a esta referencia, al considerar que existe una estrecha relación entre la libertad protestante y la libertad política, una convicción que a pesar de la crisis que implica la desaparición de Hegel, persistirá todavía en el universo mental de sus discípulos.

En este sentido, también ellos parten inicialmente de una identificación, a grandes rasgos, entre Prusia, el protestantismo y el pensamiento de Hegel, por más que dicha ecuación pronto va a comenzar a erosionarse. A este respecto puede considerarse como paradigmático el caso de A. Ruge. También él pretende situarse inicialmente en el horizonte del legado protestante. Tal es lo que ocurre, por ejemplo, en el artículo «El protestantismo y el romanticismo», que publica en 1839 en colaboración con Th. Echtermeyer, en el órgano de los Jóvenes Hegelianos, los *Hallische Jahrbücher*. En este artículo se trata precisamente de reivindicar el legado protestante contra las desviaciones del llamado «romanticismo político», que expresaría los ideales del espíritu de la Restauración, un espíritu contra el que se van a rebelar abiertamente los Jóvenes Hegelianos, y al que nos tendremos que referir un poco más adelante. Los autores del artículo

manifiestan que asumen como suyo el «principio de la Reforma», un principio que encontraría su máxima elaboración teórica en la «reciente filosofía», especialmente en la hegeliana. Ruge y Echtermeyer no dudan en oponerse al denominado «romanticismo político», en nombre del principio de la libertad derivado de la Reforma: «Hemos asumido como nuestro el principio de la Reforma».[9]

En el mismo año 1839, Ruge da un paso más. Publica un nuevo artículo, también en colaboración con Th. Echtermeyer, con el título «Karl Streckfuss y el prusianismo». Ahora los autores ya no se contentan con oponerse al llamado «romanticismo político», sino que la crítica se amplía a la propia Prusia, un referente tan importante en la historia del hegelianismo, primero en vida de Hegel y después en los años sucesivos. Ahora se produce una especie de giro en las tomas de posición de los Jóvenes Hegelianos. Aparece ya abiertamente la crítica de las posiciones mantenidas por Prusia. Por una parte estaba en marcha un progresivo proceso de radicalización por parte de los Jóvenes Hegelianos. Asimismo, y de una forma convergente, cabía constatar cómo en las disputas que mantenían con los sectores más conservadores, el Gobierno prusiano se posicionaba cada vez más claramente de parte de estos últimos. Con ello aparecía cada vez más discutible el apoyo tradicional que el hegelianismo venía recibiendo de Prusia. Los autores no dudaban en considerar que se encontraban ante una situación involucionista, dado que les parecía que aquellos valores que anteriormente se les presentaban tutelados por Prusia, ahora, por el contrario, parecían estar más bien amenazados por ella. En contraposición con la inicial idealización de la misión del Estado prusiano, Ruge y Echtermeyer consideran que la Prusia de la última época se presenta más bien como un refugio de la ortodoxia y del oscurantismo religioso, en un horizonte político acorde con los principios de la Restauración.

Para nuestro propósito concreto, nos parece relevante que el rumbo involucionista emprendido por Prusia venía a significar para Ruge y Echtermeyer una especie de conflicto con el mundo protestante. Si la Reforma había pretendido declarar mayor de edad a la comunidad creyente, desde el punto de vista religioso, ahora habría que constatar que el Estado, la organización política, no está por su parte dispuesto a renunciar a tal tutela, sino que la reivindica como tal. En este sentido, los autores consideran que el Estado prusiano habría ido a caer más bien en lo que, inspirándose en Hegel, los autores conciben como una especie de «catolicismo político», en la medida en que en el Estado prusiano, en la última fase de

---

[9] A. Ruge y Th. Echtermeyer, «Der Protestantismus und die Romantik», en *Hallische Jahrbücher,* n.º 246, (1839), 1963.

su existencia, se vuelve a cuestionar la mayoría de edad espiritual, aquella que, por el contrario, estaría en sintonía con el espíritu del protestantismo. De esta forma, el recurso al espíritu de la Reforma le va a servir a Ruge y Echtermeyer como un medio eficaz para llevar a cabo una crítica del Estado prusiano coetáneo. Sería preciso permanecer «protestante» también a nivel del Estado, evocando también ellos, una contraposición entre un «catolicismo» y un «protestantismo» políticos. Tal situación que se venía perfilando con claridad a lo largo de la década de los treinta, y que tenía uno de sus polos principales en el círculo que giraba en torno a la figura del príncipe heredero, el futuro Guillermo IV, se iba a ver reafirmado, por supuesto, con el ascenso al trono de este último en 1840.[10] Este, según queda apuntado, se inspiraba claramente en los teóricos de la Restauración como Fr. Ancillon y L. von Haller. En sintonía con ellos va a defender una concepción patrimonial del Estado que considera a los súbditos como a menores de edad que, en consecuencia, habrían de ser tutelados, lo que para Ruge y Echtermeyer supondría estar en contra de los planteamientos ilustrados, kantianos, y también en contra del espíritu de la Reforma, al que todavía se sigue tomando como referente.

Sin embargo, los Jóvenes Hegelianos se hallaban sumidos en un proceso acelerado de radicalización, y ello también se podrá observar en el modo de proceder de Ruge. No solo se ha dado el paso de criticar a la Prusia coetánea sino que la dinámica emprendida les va a hacer cuestionar la tradición protestante como tal y la propia filosofía de Hegel. Feuerbach ya se había anticipado a hacerlo, de una forma general, con su trabajo «Acerca de la crítica de la filosofía de Hegel» de 1839. Ahora Ruge va a continuar en esa línea, aunque con un enfoque más puntual, según ocurre en sus escritos de 1842 «Schelling y la revelación» y, sobre todo, en «La filosofía del derecho de Hegel y la política de nuestro tiempo», en los que dirige su atención a los casos paradigmáticos de Kant y Hegel.

Todavía tendremos que volver sobre el tema, pero podemos adelantar ya que Ruge, a comienzos de los años cuarenta, considera ilusorio seguir esperando una regeneración del Estado prusiano mediante una alianza con el espíritu de la *Aufklärung* y con un protestantismo bajo el influjo de la Ilustración. A la vez cabría añadir, siguiendo a W. Jaeschke, que el ideal acariciado por Hegel acerca de la conciliación entre el Estado, la religión y la filosofía imperantes, había quedado definitivamente descartado.[11] La evolución ideológica del propio Ruge ofrecerá un testimonio fehaciente de este paulatino desenlace.

---

[10] De una forma general, puede verse el estudio de Gustav Mayer, «Die Junghegelianer und der preussische Staat», en *Historische Zeitschrift* 21(1920).

[11] W. Jaeschke, *Hegel. Handbuch*…, 528.

A que ello fuera así había contribuido ciertamente la oposición al estado de cosas de una Prusia con su deriva involucionista. Pero junto a la praxis protagonizada por Prusia no cabe olvidar que el pensamiento afín a la Restauración se mostró también activo en esta década que va desde los años treinta hasta los cuarenta. A este respecto se produce desde luego la prolongación del pensamiento de los teóricos de la Restauración tan relevante en la década anterior. No obstante, a ellos es preciso añadir una figura que irrumpe ahora con fuerza y que va a desempeñar un papel protagonista a lo largo de la nueva década. Se trata de Fr. J. Stahl, que ya en los últimos años de la vida de Hegel se había distinguido por atacar la *Filosofía del derecho* de este último. Tal como señala W. Jaeschke, Stahl, en su oposición a una filosofía racional, especialmente a la de Hegel, intentaría apoyarse en Fr. Schlegel y en Schelling y en su llamada «filosofía positiva» y «filosofía cristiana».[12]

De ello va a ofrecer un amplio testimonio en su extenso estudio sobre la filosofía del derecho desde un punto de vista histórico. Stahl se oponía desde esa perspectiva a un racionalismo tanto filosófico como jurídico, y trataba de sintonizar con el espíritu de la Restauración, con el «romanticismo» a que se referían Ruge y Echtermeyer. Inspirándose en la nueva filosofía de Schelling en Múnich, Stahl opta, en vez de buscar una fundamentación del derecho y del Estado en la razón, por establecer una fundamentación sobre lo «positivo», sobre la revelación, en definitiva sobre la «personalidad» de Dios, como base última del derecho y de la vida política, en última instancia del llamado «Estado cristiano». Estado «cristiano» en un sentido bastante más radical que el propugnado por el protestantismo político de Hegel, y por supuesto, que el sugerido por ese protestantismo de los Jóvenes Hegelianos sometido a un acelerado proceso secularizador.

De esta forma, el movimiento neohegeliano se vio precisado a enfrentarse tanto a la praxis política, de carácter involutivo, emprendida por el Estado prusiano a lo largo de la década de los treinta, y acentuada con el ascenso al trono de Federico Guillermo IV, como también a las teorías políticas de la Restauración, entre las que destacaba en aquel momento las propugnadas por Stahl. En este último sentido resulta imprescindible destacar la incisiva crítica a que ya el joven Feuerbach somete la obra de Stahl. El escrito feuerbachiano data de 1835, del comienzo del movimiento neohegeliano por tanto, y le reprocha a Stahl que con su rechazo de una concepción racional se viera abocado a unos planteamientos ar-

[12] Véase J. Stahl, *Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, Heidelberg, 1830-1837.

bitrarios, que en última instancia se presentarían como una especie de *asylum ignorantiae*.[13]

La convergencia entre ambos polos, una política prusiana de carácter involucionista y un pensamiento político en sintonía con el espíritu de la Restauración, iban a presentarse inequívocamente unidos, cuando al ascender al trono Federico Guillermo IV se nombraró a Schelling para ocupar la antigua cátedra de Hegel, y a Stahl para la cátedra de filosofía del Derecho, con el propósito de extirpar las huellas nocivas del hegelianismo. Los Jóvenes Hegelianos ya no podían llamarse a engaño, y como resultado de ello se va a ver reforzado su carácter militante, y su confrontación y extrañamiento respecto a la situación imperante. Nos encontramos en el momento álgido del movimiento neohegeliano. Nos parece pertinente, no obstante, interrumpir un momento este hilo conductor y retroceder un poco hacia la recepción del pensamiento político hegeliano por parte de aquel estrecho colaborador y discípulo que fue E. Gans, que representaba ciertamente una concepción bien distinta de la de Stahl.

2. Eduard Gans y el movimiento neohegeliano

Son varios los discípulos de Hegel que contribuyeron a la difusión del pensamiento político del maestro: J. Schulze, L. Henning, Ch. Föster, Fr. W. Carové y, de una forma especial, E. Gans. Aquí nos vamos a limitar a evocar un poco la figura de Gans. Y ello por dos motivos: en primer lugar porque fue el discípulo más destacado de Hegel, al menos por lo que se refiere a la recepción del pensamiento jurídico y político. En segundo lugar, debido a que Gans es considerado con razón como una figura intermedia entre Hegel y los Jóvenes Hegelianos, incluido el joven Marx. Aunque hubo autores que no dudaron en situarle en el sector de la derecha hegeliana, hoy esa valoración es considerada insostenible, y parece mucho más plausible la opinión de J. E. Toews cuando señala que cabría considerar a Gans como una especie de «padrino» del movimiento neohegeliano.[14]

La relación de Gans con la filosofía del derecho de Hegel es particularmente profunda. El propio Hegel fue bien consciente de ello y tal circunstancia explica que durante varios años haya delegado en Gans la exposición de su pensamiento jurídico y político en la Universidad berlinesa. En consonancia con esto, resulta comprensible que al emprender la publi-

---

[13] Véase la recensión que hace Feuerbach de la obra de Stahl, en *Werke in sechs Bänden*, II, 25 ss.

[14] J. E. Toews, *op. cit.,* 228.

cación de las obras del maestro, fuera Gans quien se hiciera cargo de la nueva edición de la *Filosofía del derecho*, enriquecida ahora con un nuevo prólogo, y sobre todo con la inclusión de toda una serie de añadidos *(Zusätze)*. Gans también se va a hacer cargo de la edición de la *Filosofía de la historia*. Todo ello constituye una base importante pero, obviamente, no sería suficiente para considerarlo con Toews como una especie de «padrino» del movimiento neohegeliano. En efecto, Gans no se iba a limitar a un conocimiento profundo de la obra hegeliana, sino que va a intentar prolongarla, abriéndola a los nuevos horizontes de la época, sobre todo después de 1830. Debido a ello, Fr. Engels va a poder escribir tempranamente que así como Strauss había hecho historia en el plano teológico también Gans y Ruge lo habrían hecho en el plano político.[15]

Sin duda, Gans no se iba a limitar a ser un profundo conocedor de la obra de Hegel sino que va a tratar de conciliar la veneración por el maestro con el cultivo de un espíritu independiente y abierto, que constituye una de sus características fundamentales. Un punto llamativo en el que el maestro y el discípulo discrepaban era la valoración de la Revolución de Julio. Para Hegel dicha Revolución, y otras conmociones políticas coetáneas que se producían a lo largo de Europa, eran motivo de desazón y preocupación, expresión de un mundo convulso que no da encontrado el debido sosiego y asentamiento. Gans, por el contrario, no duda en saludar dicha Revolución como una prosecución coherente de la Revolución iniciada en 1789. Con ello Gans estaba mostrando una apertura que se iba a mostrar en sintonía con el espíritu del movimiento neohegeliano.[16]

Pero, aparte de la distinta valoración de la Revolución de Julio, Gans va a abrir el hegelianismo a las nuevas realidades sociales y políticas. Una actitud que se va a reafirmar a lo largo de los años treinta, una vez ya desaparecido Hegel. Así, por ejemplo, cabría referirse a la especial sensibilidad social, que le hacía tomar conciencia de las nuevas formas de esclavitud modernas, surgidas en el seno de la sociedad burguesa. A este respecto desempeñó un papel importante su relación con el sansimonismo, que era otro de los movimientos surgidos en Francia, con los que Gans iba a tener una relación especial, a pesar de las discrepancias que mantuvo con él.[17]

Asimismo Gans se iba a distinguir por propugnar una mayor democratización del poder, de los mecanismos de control y de su mejor representatividad. Gans difundía sus ideas no solo a través de sus escritos, sino también mediante su actividad docente, especialmente exitosa, en la Uni-

[15] Marx-Engels, *Werke. Ergänzungsband. Zweiter Teil,* 124.
[16] E. Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände,* Veit, Berlín, 1836, 49 ss.
[17] *Ibid.,* 99 ss.

versidad de Berlín. Entre sus alumnos estaba el joven Marx, para quien Gans fue seguramente el profesor que más le interesó en su paso por la Universidad.

No cabe desde luego considerar a Gans como un miembro más del movimiento neohegeliano, pero como pensador liberal abierto y comprometido siguió atentamente la situación de su tiempo, e hizo una serie de planteamientos que los Jóvenes Hegelianos iban a prolongar, aunque, ciertamente, desde una perspectiva más radical. No es de sorprender por ello el homenaje que los *Hallische Jahrbücher* le van a rendir con motivo de su prematura muerte.[18] Y, de una forma acorde con la clara simpatía mostrada por la corriente neohegeliana, está el hecho de que los sectores más conservadores intentaran por el contrario descalificarle como a un autor «revolucionario». En cualquier caso, no cabría dudar de la relevancia de Gans en la historia del hegelianismo, y si no hubiera muerto de forma prematura, la recepción de la filosofía hegeliana habría sido más rica y matizada, particularmente en el plano jurídico y político.

3. Arnold Ruge y el *Premarzo*

Desaparecido Gans, Ruge va a ocupar durante unos años, a finales de la década de los treinta y a comienzos de la de los cuarenta, un papel protagonista en el desarrollo del pensamiento político de los Jóvenes Hegelianos. Según señala St. Walter, apenas cabría sobrevalorar el influjo de Ruge, no solo como cabeza organizadora sino también política del movimiento neohegeliano entre los años 1838 y 1842.[19] Sin tardar mucho, un nuevo protagonismo va a recaer en el joven Marx que desbordará con claridad todo lo aportado hasta entonces.

En todo caso, ello no minusvalora la importante relevancia que Ruge va a revestir durante el tiempo en el que, como buen protagonista del *Premarzo,* se batirá en pro de los valores más representativos de la época:

---

[18] En efecto, los *Hallische Jahrbücher* iban a rendir homenaje a Gans. Se resalta el hecho característico de que Gans, en una Prusia carente de cauces para la manifestación de las nuevas sensibilidades políticas, supiera utilizar su cátedra como plataforma para expresar su compromiso con la libertad, y añaden: «Gans fue un hombre de ciencia, pero también fue un hombre de la vida, era un hombre igualmente significativo como "carácter" y como "profesor", y, valiente como ningún otro, se hizo portavoz, en la época de la reacción, del impulso hacia la libertad, luchó en pro de la verdadera vocación del Estado prusiano», *Hallische Jahrbücher*, n.º 132 (1839), 1049.

[19] Stephan Walter, *Demokratisches Denken zwischen Hegel und Marx. Die politische Philosophie Arnold Ruges*, Doste, Düsseldorf, 1995, 16.

la democracia, la república, los derechos humanos, la postulación de una oposición.[20] Ruge va a cultivar, como buen heredero de la Ilustración, un pensamiento crítico y comprometido, que toma partido en pro de la emancipación de la sociedad. Quedaban lejos los tiempos en los que Hegel abogaba por una filosofía contemplativa, por encima de las pasiones y los intereses de los pueblos. El pensamiento de Ruge va asumiendo sin duda nuevos niveles de radicalidad, y ello en definitiva no era más que una reacción a la situación política prusiana cada vez más involucionista y reaccionaria.

Ruge había comenzado asumiendo la visión de un protestantismo político, en el que convergían la tradición de la Reforma, la Ilustración, la de una Prusia reformista y moderada, y ello bajo la dinámica uniformadora de la filosofía hegeliana. En este sentido, dichos referentes van desapareciendo del discurso de Ruge. Ocurre, en efecto, que las referencias habituales al espíritu de la Reforma ceden el paso a comienzos de la década de los cuarenta a la referencia a la Ilustración, a las Revoluciones de 1789 y 1830, y, en general a los movimientos sociales y políticos que surgen en Francia a partir de 1830. Ruge no puede menos de resaltar la centralidad de lo político en el nuevo periodo histórico: «Los acontecimientos de los últimos años han conferido a la filosofía una importancia política sin precedentes en Alemania».[21]

De ahí el carácter enfático que ofrece su Plan de los *Anales franco-alemanes*, al referirse al protagonismo político detentado por Francia. Ruge se muestra convencido de que la Francia del último siglo está investida de una «misión cosmopolita», de modo que sus conquistas pasan a formar parte del patrimonio común.[22] De ahí también que sirva como referente para evaluar el grado de evolución intelectual y política de los alemanes, el grado de su identificación con Francia. Tal convicción le va a conducir, en colaboración con el joven Marx, a la voluntad de editar una nueva revista, los *Anales franco-alemanes*, una vez que tanto los *Deutsche Jahrbücher* como la *Rheinische Zeitung* tuvieron que suspender su publicación por las dificultades políticas imperantes en Alemania.

No obstante, el clima de colaboración entre Ruge y Marx pronto se iba a diluir también debido a las diferentes formas de comprender el rumbo que habría de emprender la evolución política, dependiendo todo ello de la forma de concebir la primacía de lo político o de lo social. Más primordial esto último en el caso de Marx. Como es sabido, la trepidante evolución intelectual del joven Marx se hace en el marco de una confrontación cons-

[20] *Ibid.,* 12.

[21] *Anales franco alemanes*, 34.

[22] 173*, Ibid.,* 36.

tante con los distintos protagonistas intelectuales de aquel momento, tal como muestran fehacientemente *La Sagrada Familia* y *La Ideología alemana*. A este respecto nos parece acertada la apreciación de K. Löwith cuando señala acerca de Marx que «entre todos los hegelianos de izquierda no solo fue el más radical sino en general el que pudo competir, por su penetración conceptual y erudición, con Hegel mismo».[23] Por lo que se refiere en concreto a Ruge señala el referido autor que Marx aventajaba en mucho el ingenio periodístico de Ruge, debido a su rigor científico y a su energía.

4. El horizonte político del joven Marx

En el marco de este trabajo nos limitamos a hacer alguna somera observación sobre un problema tan complejo como es la confrontación del joven Marx con la problemática política, pues una aproximación adecuada va más allá de los límites del presente estudio. Desde luego, Marx no podría menos de estar de acuerdo con el *dictum* de Ruge en el sentido de que la época tendría un carácter político.[24] Marx da por concluida la crítica religiosa protagonizada por los Nuevos Hegelianos, y ya no pasa tampoco por la etapa de un protestantismo político, sino que desde un principio se sitúa en el horizonte de un «tratado político». Frente al sistema hegeliano a modo de *Tractatus theologico-politicus*, Marx se va a quedar a nivel de un *Tractatus* meramente *politicus*.

El joven Marx se va a poner prontamente en relación con las realidades sociales y políticas de su tiempo, particularmente desde el momento en que colabora periodísticamente con la *Rheinische Zeitung*, a la que llegará a dirigir durante un tiempo, mientras la censura la tolerase.[25] Entre otras cosas, Marx percibe ya entonces la naturaleza clasista de la legislación existente y de los propios debates parlamentarios. El propio Estado mostraría una naturaleza de clase, en la medida en que sus leyes y su acción administrativa tienden a convertirse en una especie de «guardas jurados de los intereses de los propietarios». Sin duda, se trata de una experiencia relevante en la evolución intelectual del joven Marx.

De todas formas, el cierre, debido a la censura, del periódico en que trabajaba, interrumpe ciertamente este tipo de análisis, pero le va a proporcionar a Marx la libertad para poder confrontarse con la filosofía del

[23] *De Hegel a Nietzsche*, 133-134.

[24] A. Ruge, «Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit», en M. Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie I*, 323.

[25] Véanse Marx- Engels, *Werke I*, 3 y ss.

derecho de Hegel. En efecto, Marx va a escribir un agudo, aunque parcial, comentario a la *Filosofía del derecho*. Se trata de su escrito: *En torno a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel. Crítica del derecho político de Hegel* (par.261-313), utilizando para ello la edición de su antiguo profesor Eduard Gans.

A pesar del carácter parcial, el escrito del joven Marx sobre el pensamiento político y jurídico de Hegel es considerado como la confrontación con el mismo más relevante de los llevados a cabo en aquella época respecto a la recepción del pensamiento jurídico y político hegeliano.[26] Por otra parte, dicho ensayo también es considerado como especialmente significativo para la comprensión de la evolución intelectual del joven Marx dentro de la recepción del hegelianismo. Intérpretes como G. della Volpe, M. Rossi o D. Leopold, entre otros, han insistido en este punto. Así, por ejemplo, se expresa a este respecto el último autor mencionado: «La crítica de Marx abarca una gran variedad de temas: el estatus epistemológico de las categorías hegelianas, la actitud especulativa del mundo empírico, la supuesta relación entre el concepto y su realización, la naturaleza de la explicación especulativa y la identidad que establece Hegel entre Dios y el mundo».[27]

El reproche básico que Marx dirige al pensamiento jurídico y político de Hegel es que «logifica» en exceso la realidad política. Se trata de una crítica que ya asomaba en los planteamientos feuerbachianos de 1839, y también de los de Ruge en su confrontación con la filosofía del derecho de Hegel, de 1842. Marx va a prolongar dichos atisbos críticos, pero de una forma más decidida, rigurosa y radical. Al hacerlo así, Marx no solo creía interpretar adecuadamente el desarrollo del pensamiento jurídico y político hegeliano, sino que considera que puede inspirarse en las declaraciones explícitas del propio Hegel en el prefacio de la *Filosofía del derecho* en el que remite a la *Ciencia de la lógica*, a la hora de evocar la naturaleza del conocimiento especulativo, de forma que se siente dispensado de volver a reiterarlo con detalle en la *Filosofía del derecho*.[28]

Marx no se detiene en las precisiones que sin duda sería pertinente tener en cuenta a la hora de hacer la debida justicia a la concepción hegeliana de lo jurídico y lo político, y trata de hacer valer ante todo el reproche de que el verdadero interés de Hegel no se centraría en la *Filosofía del derecho* como tal, sino más bien en la *Ciencia de la lógica*: «No la lógica de la cosa, sino la cosa de la lógica, constituiría el trasunto filosófico. La lógica no

[26] M. Riedel, *op. cit.,* 27.

[27] David Leopold, *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, Akal, Madrid, 2012, 60.

[28] *Werke VII*, 12-13.

sirve como demostración del Estado, sino que el Estado sirve como demostración de la lógica».[29]

No obstante, tal proceso de «logificación» de las realidades políticas no impide que Marx reconozca la sensibilidad histórica de Hegel, en concreto de sus concepciones políticas, por más que se presenten de una forma distorsionada. El pensamiento político hegeliano intenta reflejar la naturaleza del Estado moderno. Sobre este punto va a insistir en otro escrito, breve pero incisivo, algo posterior al que estamos comentando: *En torno a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel. Introducción*. En él se subraya el anacronismo político que sufre Alemania, bien lejos de la idealización de que había sido objeto Prusia. A la altura de 1843, Alemania apenas se encontraría al nivel de 1789, de acuerdo con los parámetros franceses, y menos todavía estaría en sintonía con los puntos candentes de la actualidad.[30] Alemania habría compartido las restauraciones de los pueblos modernos, sin haber compartido previamente sus revoluciones.

En el marco de este anacronismo político frente a países como Francia e Inglaterra habría, sin embargo, un aspecto de la historia de Alemania que lograría estar al mismo nivel que la historia moderna *oficial*. Se trata de la filosofía jurídica y política alemana. Es decir, en concreto, de la Filosofía del derecho de Hegel, de forma que los alemanes *habrían pensado* lo que los otros pueblos habrían hecho, constituyendo así Alemania su *conciencia teórica*.[31] Hegel habría sabido interpretar la esencia del Estado moderno tal como es, y no habría de ser criticado por ello sino más bien por identificar «lo que es» con la «esencia del Estado». Uno de los problemas pendientes en torno a los que se va a centrar el pensamiento de Marx.

---

[29] Marx-Engels, *Werke I*, 216.

[30] *Ibid.,* 385.

[31] *Ibid.*

X. MAX STIRNER Y EL DESENLACE DEL MOVIMIENTO NEOHEGELIANO

Quisiéramos concluir esta aproximación a los Nuevos Hegelianos, evocando brevemente la figura de Max Stirner, que, entre otras cosas, estaba en condiciones de conocer, y también de valorar, lo fundamental de las aportaciones de este sector de la escuela hegeliana. Y también la enorme proyección que sobre la época seguía ejerciendo la figura de Hegel. De ahí las numerosas referencias que a lo largo de la obra de Stirner encontramos a la obra hegeliana, y también a la de los protagonistas del movimiento neohegeliano, en primer lugar a la de Feuerbach, pero también a la de otros autores como B. Bauer. Asistimos así en Stirner no solo a una confrontación con la filosofía hegeliana sino también con el movimiento neohegeliano en general. Por otro lado, la obra stirneriana no solo trataba de aclarar su procedencia, y el mundo en que le había correspondido vivir, sino que apuntaba a la vez al futuro. Nos parece en concreto que Stirner constituye un eslabón importante en el proceso que conduce desde Hegel hasta Nietzsche.

Pensamos a este respecto que la bibliografía existente sobre el autor ha resaltado más su procedencia de Hegel, por muy relevante que esta sea, que el hecho de que la obra de Stirner se aproxime a la de Nietzsche en varios puntos, como pueden ser el problema del advenimiento del nihilismo y de la «muerte de Dios», el desenmascaramiento de las ambigüedades e insuficiencias de la época, o bien la oposición a las tendencias niveladoras de las nuevas corrientes sociales y políticas. Frente a ello nos topamos con la reivindicación de la centralidad del individuo, bien bajo la figura del Único o del Superhombre. Asimismo en otros puntos cabría descubrir una proximidad entre el pensamiento de ambos autores, como es el referente al papel desempeñado por la voluntad. El propio Nietzsche fue consciente de esta afinidad, por más que su obra fuera más profunda y

compleja que la de Stirner. Y aunque Nietzsche no llega a citar expresamente a Stirner hay constancia, no obstante, de que ha leído su obra fundamental a la que parece considerar como «lo más audaz y consecuente que se ha pensado desde Hobbes».[1]

Volviendo, no obstante, a la confrontación con el pensamiento de los Jóvenes Hegelianos, cabría decir que gira fundamentalmente en torno a un reproche. Este consistiría, a juicio de Stirner, en que el pensamiento de la época adolecería de la maldición de la «medianía» *(Halbheit),* su quedarse a medio camino. A este respecto Stirner pertenece estrechamente a la dinámica emprendida por el movimiento neohegeliano. Sin duda considera que los planteamientos realizados por sus compañeros constituyen un momento irreversible en la clarificación del pensamiento posthegeliano. Pero considera también que esos planteamientosse han quedado a medio camino. De ahí que Stirner considere como su tarea peculiar proseguir la vía iniciada, poniendo de manifiesto sus ambigüedades y sacando las consecuencias que sus antecesores no habrían querido o sabido sacar. A este respecto, sean cuales fueran las propias limitaciones de la intervención stirneriana, no cabe duda de que sus críticas supieron identificar un problema real, representativo de aquel momento histórico, y de que supo hacer una serie de valoraciones acertadas, por más que sus reflexiones terminaran en una especie de *impasse*, al no saber ofrecer una alternativa convincente a las insuficiencias y ambigüedades que justamente denunciaba.

Tal como acabamos de indicar, el reproche básico que Stirner hacía al pensamiento de su época consistía en su «medianía», en su quedarse a medio camino, en quedarse paralizado por «la maldición de la medianía».[2] Si tratáramos de dar una mayor concreción a este reproche generalizado, se podrían distinguir dos grandes ámbitos en los que cabría fundamentar dicho reproche, y que habían ocupado un lugar central en los debates llevados a cabo en el seno del movimiento neohegeliano. Se trata, por un lado, de la problemática perteneciente al ámbito religioso respecto al reduccionismo antropológico llevado a cabo, con sus implicaciones en el problema de la secularización y de la recepción del legado protestante. Es significativo el término que utiliza Stirner para referirse a las transformaciones religiosas operadas en su tiempo. En efecto, Stirner utiliza el término «metamorfosis» para referirse a esas transformaciones que caracterizaban a su época, que operaban una secularización acelerada, pero que en última instancia no supondrían un cambio real de perspectiva, con un nuevo horizonte. En este sentido, Stirner considera que la labor de la Ilustración ini-

[1] Véanse A. Cangui y A. Pennisi, *Filosofía para perros perdidos. Variaciones sobre Max Stirner*, Libros de la Araucaria, Autonomía, 2018, 17-18.

[2] Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam, Stuttgart, 1972.

ciada en el siglo XVIII solo habría sido llevada a cabo a medias, y que su cometido personal habría de consistir en proseguir esa tarea que habría permanecido inacabada.

Junto con este primer aspecto, habría un segundo referente relativo al plano político y social, con su ingente proliferación de corrientes que trataban de idear una nueva sociedad, bajo el influjo de varios factores típicos de aquel momento histórico, y que tendrían como referente privilegiado, primero a la Revolución francesa de 1789, y en segundo lugar a la Revolución de Julio de 1830, y los consiguientes movimientos sociales y políticos que a partir de ahí fueron surgiendo. Tampoco en este plano asistiríamos a una mutación radical, sino sencillamente a un cambio de señores, lo que, obviamente, impediría un cambio auténtico de la situación política y social. También desde este punto de vista, Stirner va a pretender prolongar, pero también revisar, la obra comenzada anteriormente, yendo más allá de los planteamientos habituales de los Nuevos Hegelianos.

Vamos a examinar un poco cómo a juicio de Stirner el universo de los Jóvenes Hegelianos tropezaría con la «medianía» desde este doble frente, de forma que sería preciso ir más allá de esos planteamientos. En primer lugar, la situación creada en el horizonte de la metamorfosis de lo religioso que el joven Marx calificaría de proceso de descomposición del Espíritu absoluto hegeliano. Tal como queda apuntado, la década que sigue a la muerte de Hegel gira en buena medida en torno a las discusiones sobre la problemática desatada por la filosofía de la religión de Hegel. Stirner no puede menos de tenerlas presentes y siente la necesidad de pronunciarse ante las mismas y de hacer un balance crítico, que le iba a conducir a poner de manifiesto sus insuficiencias y ambigüedades, provocando así una especie de ajuste de cuentas con los planteamientos de los Nuevos Hegelianos, de una forma especial con los planteamientos feuerbachianos, aunque en su confrontación con el autor de *La esencia del Cristianismo* Stirner no va a omitir situarla en el marco de un contexto más general, no solo porque la figura de Hegel resultaba insoslayable, sino porque, en sintonía con el pensamiento decimonónico que tiene como referencia fundamental el problema de la historicidad, precisamente bajo el poderoso influjo de Hegel, también Stirner ofrece una filosofía de la historia, por rudimentaria que pueda resultar a menudo, que le sirve para enmarcar la historia espiritual del mundo occidental, a partir de los griegos y del Cristianismo.

No vamos a reiterar aquí esa visión histórica. Nos limitaremos a evocar algunos pasajes que nos parecen relevantes para nuestro propósito en el punto que estamos abordando. Hay un texto al inicio de la segunda parte de *El Único y su propiedad* que ofrece una buena síntesis del pensamiento stirneriano sobre esta cuestión. Se refiere ahí Stirner a una figura central

del pensamiento religioso-filosófico tanto de Hegel como de su escuela. Se trata de la figura del Dios-Hombre *(Gottmensch)* como figura central de la cosmovisión cristiana, y del pensamiento filosófico que se considera su heredero. Dirigiendo su mirada al pensamiento coetáneo, con su poderoso proceso secularizador, Stirner no puede menos de preguntarse si es cierto que esa figura, tal como a menudo se pretende, ha terminado diluyéndose, disolviéndose al final de la Modernidad. Stirner va a cuestionar tal aserto, pues no basta que en ese constructo Dios-Hombre solo se disuelva el primer polo, Dios, para que sea legítimo pensar que el constructo como tal también se haya diluido. Stirner va a pensar, hasta cierto punto con razón, que aquí nos topamos con una especie de espejismo del movimiento neohegeliano. Con la desaparición de Dios no se implica que haya desaparecido también lo religioso y lo sagrado. Sin duda en esta nueva fase de la Ilustración habría desaparecido el *más allá fuera de nosotros* y, a este respecto, se habría realizado el propósito de la Ilustración. Pero ocurriría algo que suele pasar desapercibido, a saber, que se habría producido un desplazamiento desde un más allá fuera de nosotros a otro más allá, pero dentro de nosotros, por paradójico que ello pueda parecer: «el *más allá en nosotros* se ha convertido en un nuevo cielo y nos convoca a nuevas tormentas celestiales».[3] Aquí radica sin duda el núcleo de los reproches de Stirner a las insuficiencias y espejismos del movimiento neohegeliano, en especial por lo que se refiere a los planteamientos feuerbachianos.

Con este planteamiento básico Stirner va a cuestionar abiertamente el sueño antropológico actuante en *La esencia del Cristianismo,* haciendo ver todo el lastre teológico que persiste en la concepción feuerbachiana. De ahí que no dude en calificar los debates religiosos protagonizados por los Nuevos Hegelianos como «insurrecciones teológicas»,[4] de forma que tampoco duda en calificar a los ateos coetáneos como «gente piadosa».[5] El Hombre feuerbachiano, por ejemplo, ocuparía el lugar dejado por el Espíritu absoluto hegeliano, después de todo un proceso de reduccionismo y simplificación. En estas coordenadas el Hombre feuerbachiano venía a oficiar como una especie de nuevo *ens realissimum*, por violento y desmesurado que le fuera a resultar pretender desempeñar ese rol. Ello va a facilitar los planteamientos críticos de Stirner. Feuerbach habría traído a la inmanencia lo que en la tradición se proyectaba en la trascendencia. Stirner es bien consciente de todo el trabajo erosionador llevado a cabo desde la Ilustración, pero considera que no se ha operado un verdadero cambio de terreno. Se permanece en la lógica de la aceptación de un Ser

[3] *Ibid.,* 170.
[4] *Ibid.,* 29.
[5] *Ibid.,* 203.

Supremo. Tampoco el desplazamiento desde el horizonte de la piedad al de la eticidad *(Sittlichkeit)* supone una superación del problema, sino que se quedaría, también aquí, en el nivel de la «medianía», a que nos hemos referido. Para Stirner el desplazamiento desde el ámbito religioso al de la eticidad no supone en el fondo más que un «cambio de señores».[6] Y en este sentido no duda en afirmar que así como se había generado un fanatismo de índole religiosa, así también se habría producido otro de índole ética, pues en ambos modelos interpretativos tendríamos como referente una especie de «ser supremo» sobre los individuos. «La fe ética es tan fanática como la religiosa»,[7] afirma Stirner, al contemplar los nuevos movimientos sociales e ideológicos de la época, con sus elevadas exigencias morales que pretendían llenar el vacío religioso producido.

Volviendo la mirada a Feuerbach, no puede menos de señalar que el proyecto de liberación que se esfuerza en ofrecernos es de índole plenamente teológica, a saber, una «insurrección teológica». Uno de los aspectos de la concepción feuerbachiana que es objeto de la crítica de Stirner consiste en la afirmación de que sería preciso efectuar una inversión del sujeto y el predicado en el ámbito religioso, de forma que se sustituyera a Dios por lo divino, un atributo que competiría a la naturaleza de las cosas como tales. De esta forma se diluiría el concepto de «Dios» pero no el de lo «divino». Se trata de un planteamiento que resulta insuficiente a los ojos de Stirner y le mueve a preguntar: «¿Cómo puede esperar (Feuerbach) apartar a los hombres de Dios si les deja lo divino?».[8] Aquí estaría operando a juicio de Stirner la idea de metamorfosis de lo sagrado y a este respecto la religión humana feuerbachiana no vendría a ser sino la última metamorfosis de la religión cristiana. En este sentido, Stirner está lejos de pensar que el Cristianismo hubiera sido destruido sino que más bien habría sido depurado y consolidado mediante los cambios operados. Y replicando a B. Bauer que se refería en uno de sus ensayos al Cristianismo al descubierto, Stirner va a puntualizar que tal Cristianismo es el humano, de forma que cabría afirmar que vivimos todavía completamente en una época cristiana, de tal modo que aquellos que más se enojan de que ello fuera de esta manera vendrían a ser precisamente aquellos que más celosamente contribuirían a que las cosas fueran así, a que se efectuara esa consumación.

Se produciría, a juicio de Stirner, una orientación contrapuesta a la hora de buscar lo divino a través de los tiempos. De acuerdo con su construcción historiográfica, cabría afirmar que al final del paganismo se trata-

[6] *Ibid.,* 62.
[7] *Ibid.,* 49.
[8] *Ibid.,* 63.

ba de buscar lo divino en el ámbito «extramundano». Frente a ello cabría observar, por el contrario, que al final del Cristianismo se lo pretende convertir en algo intramundano. El mundo antiguo no habría logrado ponerlo totalmente fuera del mundo. Esto lo habría logrado más bien el Cristianismo con su concepción excéntrica del Universo. Stirner ve al Cristianismo de su tiempo empeñado más bien en volver a traer lo divino al mundo, al ámbito de la inmanencia.

Un aspecto complementario de la situación religiosa de su tiempo lo constituye la visión stirneriana de la recepción del legado protestante, que constituía un referente relevante para el movimiento neohegeliano. Stirner estaba destinado a tomar partido ante esta cuestión, pues el tema estaba en el ambiente y, además, el autor también había sido un antiguo estudiante de Teología protestante. Stirner aborda esta cuestión a la hora de valorar la situación religiosa coetánea, y desde luego en sintonía con lo que hemos ido viendo anteriormente. Al tratar de este problema, Stirner no podrá menos de presentar su propio enfoque, por mucho que aborde una problemática que estaba en el ambiente.

Para empezar, Stirner subraya una estrecha conexión entre Lutero y Descartes en la constitución de la modernidad. Ambos acentúan el primado de la conciencia y del espíritu, aunque fuera desde ópticas distintas, desde la perspectiva de la fe o del pensamiento. Ambos autores estarían de acuerdo en la afirmación de la centralidad del espíritu, y será precisamente Hegel, el filósofo del espíritu por antonomasia, el que llevaría a su plenitud la doble herencia, bien cartesiana bien luterana. Por lo que al propio Stirner se refiere, si bien se opera el rechazo de la supremacía del espíritu que la Reforma trajo consigo, habría, no obstante, un aspecto de la misma que convergía con la concepción stirneriana. La Reforma, al margen de su voluntad, había constituido uno de los agentes modernos de secularización, pero a la vez había contrarrestado ese proceso mediante todo un movimiento de interiorización en torno a la conciencia creyente. Va a ser precisamente ese segundo movimiento de interiorización el que converja particularmente con los planteamientos stirnerianos acerca de la situación espiritual de su tiempo, cuando señala que la trascendencia como algo externo se ha diluido pero no para desaparecer sin más sino para replegarse en la inmanencia, como una especie de instancia interior. En cierto sentido, ello constituía una de las características de la Reforma frente al universo católico. La fe en el mundo protestante asumió un carácter más interno, y de ahí se va a derivar también a juicio de Stirner que la servidumbre asuma ahora también un carácter más interior.

Es curioso constatar la convergencia en esta apreciación entre Stirner y Marx, cuando lo habitual es que mantengan puntos de vista abiertamen-

te discrepantes. En efecto, también Marx resalta el proceso de interiorización llevado a cabo por la Reforma, lo que propiciaría también una servidumbre más interior. Tal como señala brillantemente en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Lutero habría quebrantado la fe en la autoridad porque habría restaurado la autoridad de la fe, de la misma manera que habría transformado a los clérigos en laicos porque habría trasformado a los laicos en clérigos y, en definitiva, habría liberado al hombre de la religiosidad externa porque habría llevado la religiosidad al interior del hombre.[9] En términos similares se expresa también Stirner: mientras que el católico no sería más que un laico, el protestante habría sido convertido en clérigo. Aquí residiría por una parte el progreso respecto a la Edad Media pero a la vez también la maldición del periodo de la Reforma, a saber, que lo espiritual alcanzaría ahora su plenitud. De ahí que Stirner, tanto por lo que se refiere a la Reforma como tal como a la situación religiosa de su tiempo, tienda a relativizar el proceso secularizador llevado a cabo para insistir por el contrario en el repliegue de lo religioso en el ámbito de la interioridad de la conciencia, en el interior del hombre, una interpretación a la que no cabría descalificar sin más como arbitraria, pero sí como parcial y unilateral, pues Stirner sabe ver bien las limitaciones e insuficiencias de las corrientes ideológicas coetáneas. Problema distinto es especificar hasta qué punto supo hacerles la debida justicia. Algo que no parece haber sido capaz de realizar. Por mucho que Stirner acierte a la hora de poner de manifiesto la metamorfosis de lo sagrado que se estaba operando en su tiempo, pensamos que ha infravalorado, en cambio, la relevancia de todo el proceso de disolución que tiene lugar a partir de la muerte de Hegel.

Considera más bien que es la figura del Único a quien le estaría reservada esa función secularizadora radical, más allá de los compromisos de su tiempo, pues el yo stirneriano es concebido sin norma, sin ley, sin modelo. Precisamente las primeras palabras de *El Único y su propiedad* constituyen todo un alegato contra todos aquellos ideales que pretenderían situarse por encima del egoísta y del Único, intentando condicionar el sentido de su existencia: «Ante todo la buena causa, la causa de Dios, la causa de la Humanidad, de la verdad, de la libertad, del humanismo, de la justicia; además la causa de mi pueblo, de mi príncipe, de mi patria, finalmente la causa del espíritu, y mil otras causas».[10] El radical nominalismo de Stirner se rebela contra el imperio de los ideales y de los conceptos por encima del individuo, de forma que cabría hablar de una especie de «des-

---

[9] Marx-Engels, *Werke*, I, 386.

[10] *Der Einzige und sein Eigentum*, 3.

potismo» de los conceptos, contra el que Stirner no duda en invitar a rebelarse. Y, sin embargo, el Único y el egoísta no dejan de ser, paradójicamente, a su vez, una abstracción, abocada al solipsismo. Asimismo en lo relativo al proceso de secularización al que Stirner reprocha, no sin razón, que habría quedado a medias, de forma que sería necesaria una secularización de la secularización, los planteamientos stirnerianos no estarían libres de aporías. Por una parte puede presentar la figura del egoísta y del Único como un «desdivinizador» *(Entheiliger)* implacable respecto a todas las construcciones y conceptos imperantes en la época: «Nada es sagrado para él».[11] Pero, por otra, termina divinizándose a sí mismo. Al concluir su ensayo, Stirner no puede menos de establecer determinados paralelismos entre el Único y Dios. Para empezar ambos serían inefables. Así como ningún nombre podría expresar a Dios, así tampoco ningún *concepto* podría expresar al Único, así como Dios, al ser perfecto, no está llamado a esforzarse por la perfección, algo similar valdría acerca del Único.

Ciertamente, Stirner no puede obviar al mismo tiempo la precariedad y fragilidad del Único. Se trataría del «creador mortal» de sí mismo, que a partir de su nada creadora configura su propia existencia. Pero a pesar de su mortalidad y precariedad, el Único stirneriano no dejaba de constituir un eslabón importante en el horizonte filosófico posthegeliano que pasa del Espíritu absoluto, al Hombre feuerbachiano, al Único stirneriano y al Superhombre nietzscheano, como un eslabón en esta peculiar metamorfosis de lo sagrado. A pesar de su precariedad, esa figura de Stirner no dejaba de tener también determinadas implicaciones teológicas que tanto había criticado en sus coetáneos, de la misma manera que después de haber protestado reiteradamente contra las abstracciones, el autor termina prisionero de las mismas, por legítimas que sean sus protestas.[12]

De lo que acabamos de apuntar ya se puede inferir cuál va a ser también la actitud de Stirner respecto al segundo frente, a saber, el frente social y político, tanto a nivel de las nuevas teorías como de los nuevos movimientos sociales y políticos. Si el referente religioso, en sus distintas metamorfosis, resultaba un referente ineludible en el periodo posthegeliano, también el referente social y político, que ya había sido potenciado por las revoluciones del siglo XVIII, va a ocupar ahora, sobre todo a partir de los años treinta del nuevo siglo, un lugar cada vez más relevante. Por lo demás, los propios valores éticos y políticos de esos nuevos movimientos

---

[11] *Ibid.,* 202.

[12] Es conocida la afirmación de G. Deleuze de acuerdo con la cual: «Stirner es el dialéctico que revela el nihilismo como verdad de la dialéctica» (*cfr. Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1971, 227). No pensamos que se trate de la dialéctica sin más, sino de una forma insuficiente de la misma.

entraban a formar parte, a juicio de Stirner, de la metamorfosis de lo sagrado a la que nos referimos anteriormente. Nos detendremos un momento haciendo alguna consideración general de este segundo frente.

Stirner toma como punto de partida en esta cuestión la Revolución de 1789, una referencia que constituía un lugar común para la *intelligentsia* alemana de la época,[13] pero a la que el autor también va a dar su propio enfoque, descubriendo ya en ella las incoherencias que cree constatar en el desarrollo político posterior. El proceso revolucionario no iba dirigido contra lo *existente como tal* sino contra una existencia social y política *determinada*, no contra la abolición de las instituciones sin más, sino más bien para establecer otras nuevas. Los franceses no pretendieron suprimir sin más el poder, sino más bien *este* poder. Precisamente va a ser durante la Revolución cuando los franceses hicieron la experiencia más implacable del poder. De una forma similar a lo que ocurre en el plano religioso, también en lo referente a nivel político y social, Stirner va a opinar que no se ha ido lo suficientemente lejos, que no se ha sido suficientemente radical.

Esta incoherencia, que a juicio de Stirner cabría observar en la Revolución de 1789, sería algo que se iría a prolongar a lo largo de la historia política posterior. Se habría permanecido en un nivel puramente *reformista*. Se permanece en la dinámica de entronizar a un *nuevo señor* en lugar del antiguo, pero se permanecería siempre en el seno de una dinámica del poder, en la que unos mandan y otros están destinados a obedecer, pero sin llegar a subvertir la naturaleza del poder como tal. El protagonista propiamente dicho de la Revolución no es por cierto el *individuo* en cuanto tal, sino que dicho protagonismo lo detenta más bien un «pueblo», la «nación soberana» irrumpe con su protagonismo, mientras que los individuos desempeñarían una función instrumental respecto a esa nueva idea.[14]

El individualista y anarquista Stirner es bien consciente de la relevancia que el tema de la sociedad ha adquirido en el pensamiento y en los movimientos políticos de su tiempo. Considera que le ha correspondido vivir en una época en la que la sociedad es la instancia de la que poseemos todo lo que tenemos, de forma que se habría convertido en una nueva «señora», en un nuevo «ser supremo» dentro de la dinámica de la metamorfosis de lo sagrado. A su servicio y a su deber quedarían sometidos los individuos.[15] El Estado en cuanto organización superior de la sociedad supondrá sin duda el contrapunto de la concepción individualista de Stirner. A este respecto no dudará en afirmar que el Estado como tal, al mar-

---

[13] Véase a este respecto Claus Träger (ed.), *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, Reclam, Leipzig, 1975.

[14] *Der Einzige und seine* Eigentum, 121.

[15] *Ibid.,* 135.

gen de su configuración concreta, no podrá menos de ser considerado como una forma de «despotismo». Contra el que no dudará en rebelarse. Frente a la prepotencia de la sociedad y del Estado, Stirner recurre a la posible salida de que el individuo no ha de reconocer ningún *deber*, y en ese sentido no se ha de dejar *atar*, de forma que al no tener ningún deber, tampoco se verá precisado a reconocer ninguna ley.

También a este respecto, vemos a Stirner replegarse en la abstracción de un yo, demiurgo de sí mismo, como creador mortal. Sin duda, Stirner supo ver con bastante claridad las ambigüedades e incoherencias ideológicas de su época, y a la vez supo ver la unicidad y peculiaridad de toda existencia humana, pero, en contra de sus previsiones, sus planteamientos fueron a parar en una concepción excesivamente abstracta de la condición humana, en una visión excesivamente solipsista. No cabe duda de que sus planteamientos acertaron a desenmascarar muchos espejismos e incongruencias de sus compañeros neohegelianos, pero a la vez conducía esos planteamientos a una situación de *impasse*. Asimismo, cabría observar que los proyectos emancipatorios de los Nuevos Hegelianos, heredados de la Ilustración, quedaban ahora, parcialmente al menos, desvirtuados, sin saber hacerles la debida justicia. Sin duda, las críticas de que es objeto por parte del joven Marx, especialmente en el marco de *La ideología alemana*, no siempre resultan ponderadas y pertinentes, pero ponen de manifiesto varias insuficiencias de la obra stirneriana.

XI. CONCLUSIÓN

Concluimos así esta aproximación al universo intelectual de los Jóvenes Hegelianos, resaltando aquellos contornos que nos han parecido más relevantes y que de una u otra forma están en la base del pensamiento contemporáneo, por mucho que a la vez sea preciso reconocer que con el paso del tiempo su pensamiento se va empobreciendo y hasta cierto punto banalizando. Tampoco las circunstancias externas van a ser ajenas a este proceso. La situación de Alemania después de la experiencia revolucionaria fallida de 1848 iba por su parte a incidir en el extrañamiento creciente tanto respecto a Hegel como a sus discípulos Jóvenes Hegelianos.

Sin embargo, la marcha posterior de la historia iba a mostrar que Hegel no era tan «perro muerto» *(toter Hund)* como algunos llegaron a pensar,[1] sino que se iba a convertir en un interlocutor fundamental para la filosofía del siglo XX, bien sea a través de su aceptación bien ello ocurra a través de la confrontación y el rechazo. Pero esa recepción de la filosofía de Hegel va a ir a menudo unida a la inflexión a que fue sometida por los Jóvenes Hegelianos. A este respecto, según queda apuntado, parece tener razón Habermas cuando señala que seguimos permaneciendo contemporáneos filosóficos de los Jóvenes Hegelianos, en el horizonte que alumbraron una vez desaparecido el maestro. De una forma explícita o tácita, el pensamiento contemporáneo resulta indisociable del giro epocal protagonizado por los Jóvenes Hegelianos, por mucha desproporción que existiera a la vez entre sus pretensiones teóricas y sus realizaciones concretas, tal como cabe advertir particularmente en el caso de Feuerbach. Por ello consideramos que el movimiento de los Jóvenes Hegelianos merece ser objeto de una atención más precisa y rigu-

[1] Marx-Engels, *Werke*, XXIII, 27.

rosa de lo que suele ser el caso habitualmente. No obstante sus simplificaciones y reduccionismos, los Jóvenes Hegelianos contribuyeron de una forma importante a la autoclarificación de la Modernidad y a poner los cimientos del pensamiento contemporáneo, dentro de todos sus conflictos y ambigüedades.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

Bibliografía básica

BAUER, Bruno, *Die Posaune des jüngsten Gerichts* über *Hegel, den Atheisten und Antichristen*, Scientia, Aalen, 1969 (reimp.).

— *Hegels Lehre von der Religion und Kunst*, Scientia, Aalen, 1967 (reimp.).

— *Feldzüge der reinen Kritik* (ed. de Hans-Martin Sass), Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1968.

BARNIKOL, E., *Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift*, Scientia, Aalen, 1989 (reimp.)

CIESZKOWSKI, August von, *Prolegomena zur Historiosophie*, F. Meiner, Hamburg, 1981 (trad. esp. de Jaime Franco, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2002).

FEUERBACH, Ludwig, *Werke in sechs Bänden,* ed. de Erich Thies, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1975.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, F. Meiner, Hamburg, 1952 (trad. esp. de Manuel Jiménez Redondo, Pre-textos, Valencia, 2009).

— *Wissenschaft der Logik*, 2 vols. F. Meiner, Hamburg, 1971 (trad. esp. de Félix Duque, Abada Editores, Madrid, 2011).

— *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830*, F. Meiner, Hamburg 1959 (trad. esp. de Ramón Valls, Alianza, Madrid, 1997).

— *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (ed. de Walter Jaeschke), F. Meiner, Hamburg 1983 (trad. esp. de Ricardo Ferrara, Alianza, Madrid, 1984 ss.)

HEINE, Heinrich, *Beiträge zur deutschen Ideologie*, Ullstein, Frankfurt a. Main, 1971.

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *Werke,* Dietz, Berlin, 1968 ss.

RUGE, Arnold, *Sämtliche Werke,* Inktank Publishing, Bremen, 2019.

RUGE, Arnold y MARX, Karl, *Anales franco-alemanes*, Martínez Roca, Barcelona, 1970.

SCHELLING, F. W. J. *Philosophie der Offenbarung 1841-42*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1977.

STIRNER, Max, *Der Einzige und sein Eigentum,* Reclam, Stuttgart, 1972 (trad. esp. de José Rafael Hernández Arias, Valdemar, Madrid, 2004).
STRAUSS, David Friedrich, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Osiander, Tübingen, 1835-1836.
— *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu. Drittes Heft*, Osiander, Tübingen, 1837.

Antologías

FRANCO, Jaime (ed.), Jóvenes Hegelianos. Textos sobre cuestiones histórico-*políticas*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1997.
HERMAND, Jost (ed.), *Das Junge Deutschland*, Reclam, Stuttgart, 1966.
— *Der deutsche Vormärz*, Reclam, Stuttgart, 1967.
JAESCHKE, Walter (ed.), *Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik 1820-1854. Quellenband*, F. Meiner, Hamburg, 1995.
LÖWITH, Karl (ed.), *Die Hegelsche Linke*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962.
LÜBBE, Hermann (ed.), *Die Hegelsche Rechte*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962.
PEPPERLE, Heinz und Ingrid (eds.), *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Röderberg, Leipzig, 1986.
STEPELEVICH, Laurence (ed.), *The Young Hegelians*, CUP, Cambridge, 1983.

Bibliografía complementaria

BRECKMAN, Warren, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, CUP, Cambridge, 1999.
BRAZILL, William, *The Young Hegelians*, Yale University Press, New Haven-London, 1970.
CORNU, Auguste, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre.* Vol. I. *Les Années d´enfance et de jeneusse. La gauche hégélienne 1818/1820-1844*, Presses Universitaires, Paris, 1955.
CORNEHL, Peter, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*, Vandenhoeck, Göttingen, 1971.
DUQUE, Félix, *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid, 1999.
ESSBACH, Wolfgang, *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengrupe*, W. Fink, München, 1988.
ERDMANN, Johann Eduard, *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964 (reimp.)
FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1971.

GANS, Eduard, *Rückblicke auf Personen und Zustände*, Veit, Berlin, 1836.

GERHARDT, J., *Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-40,* Beck, München, 1963.

HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad,* Taurus, Madrid, 1989.

HAYM, R., *Hegel und seine Zeit,* Gaertner, Berlin, 1857.

JAESCHKE, Walter, *Hegel. Handbuch. Leben-Werk-Schule,* Metzler, Stuttgart-Weimar, 2010.

LAMBRERCHT, Lars, *Philosophie, Literatur und Politik vor den Revolutionen von 1848*, Peter Lang, Frankfurt a. Main, 1996.

LEO, Heinrich, *Die Hegelingen*, E. Anton, Halle, 1838.

LÖWITH, Karl, *De Hegel a Nietzsche*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

MACLELLAN, David, *Marx y los jóvenes hegelianos*, Martínez Roca, Barcelona, 1971.

MICHELET, Carl Ludwig, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*, Duncker und Humblot, Berlin, 1843.

MOGGACH, Douglas (ed.), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, CUP, Cambridge, 2006.

NICOLIN, Günther (ed.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, F. Meiner, Hamburg, 1970.

OTTMANN, Henning, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, W. de Gruyter, Berlin, 1977.

PEPPERLE, Ingrid, *Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie*, Akademie, Berlin, 1978.

ROSSI, Mario, *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana*, Alberto Corazón, Madrid, 1971.

REINALTER, Helmut, *Die Junghegelianer: Aufklärung, Literatur, Religionskritik und politisches Denken*, Peter Lang, Frankfurt a. Main, 2010.

RIEDEL, Manfred (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1975.

ROSENKRANZ, Karl, *G. W. F. Hegels Leben,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977(reimp.)

RUGE, Arnold y ECHTERMEYER, Theodor (eds.), *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, 1838 ss.

SCHNÄDELBACH, Herbert, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1983.

SORENSEN, Michael, *Young Hegelians before and after 1848: when Theory meets reality*, Peter Lang, Frankfurt a. Main, 2011.

STUKE, Horst, *Philosophie der Tat. Studien zur «Verwirklichung der Philosophie» bei den Junghegelianern und den wahren Sozialisten*, E. Klett, Stuttgart, 1963.

SASS, Hans-Martin, *Untersuchungen zur Religionsphilosophie in der Hegelschule 1830-1850*, Westfälische Wilhelm Universität, Münster, 1963.

TOEWS, John Eduard, *Hegelianism. The Path toward dialectical Humanism 1805-1841*, CUP, Cambridge, 1980.

SEGUNDA PARTE

SELECCIÓN DE TEXTOS

I. HEGEL Y LA CRISIS RELIGIOSA, FILOSÓFICA Y POLÍTICA DE SU TIEMPO

Los distintos aspectos de la crisis de su tiempo, a la que se enfrenta Hegel, se interrelacionan inevitablemente entre sí. Pero es posible, no obstante, distinguir fundamentalmente los aspectos religiosos, filosóficos y políticos respecto a los cuales vamos a ofrecer algún texto representativo.

1. La crisis religiosa

(1)

La crisis espiritual del hombre moderno según la Fenomenología del espíritu

En otro tiempo (los hombres) tenían un cielo pletórico de pensamientos e imágenes. El significado de todo lo existente reposaba sobre el hilo luminoso mediante el que estaban unidos al cielo; instalándose en él en vez de en este mundo actual, la mirada se deslizaba hacia el ser divino, hacia una, si cabe hablar así, actualidad supramundana. El ojo del espíritu tuvo que ser dirigido con violencia hacia lo terreno y ser fijado en él; y se precisó largo tiempo para alcanzar aquella claridad, que solo tenía lo supraterreno, en la apatía y la confusión en que se encontraba sumido el sentido de lo terreno, y volver interesante y hacer valer la atención al mundo actual como tal, a la llamada *experiencia*. Ahora parece darse la necesidad de lo contrario, el sentido se ha enraizado tanto en lo terreno que se necesita la misma violencia para elevarlo por encima de él. El espíritu se

muestra tan pobre que, lo mismo que un caminante en la arena del desierto se contenta con un simple sorbo de agua, solo parece aspirar para su alivio a un escueto sentimiento de lo divino. En lo que se da por satisfecho el espíritu se ha de medir la magnitud de su pérdida (*Phänomenologie des Geistes*. Vorrede).

(2)

Finalidad de las Lecciones sobre la filosofía de la religión en el marco de la crisis espiritual del hombre moderno

Esta es la intuición, sensación, conciencia general —o como queramos denominarla— de la *religión*. Investigar y *conocer* su naturaleza, es el *propósito de estas lecciones*.

He querido convertir este *conocimiento* en objeto de mis lecciones, en primer lugar porque he considerado que *en ningún otro tiempo* fue tan importante y tan necesario que se volviera a *tomar en serio* este conocimiento, y en eso radica el interés más concreto y la importancia de la filosofía de la religión en nuestro tiempo. Pues la doctrina de *que no podemos saber nada de Dios*, de que *no podemos conocerlo*, se ha convertido en nuestro tiempo *en una verdad plenamente aceptada*, en un asunto *resuelto* —una especie de prejuicio—-, y quien concibe el pensamiento, quien intenta *aventurarse en el conocimiento de Dios*, ocuparse con él, comprender su *naturaleza* mediante el pensamiento, puede contar con que no se le prestará atención alguna, y con que tal pensamiento será considerado como un error refutado hace tiempo, que no se habría de seguir tomando en consideración. Cuanto más se *ha ampliado* el conocimiento de las cosas finitas, en cuanto la *extensión de las ciencias* se ha vuelto casi ilimitada —todos los campos del *saber* se han ensanchado hasta lo inabarcable —tanto más se *ha estrechado* el círculo del saber sobre *Dios. Hubo un tiempo en el que toda ciencia era una ciencia de Dios*; nuestra época por el contrario se *caracteriza por saber de todas y cada una de las cosas* —y por cierto de una cantidad infinita de *objetos*—, pero nada acerca de *Dios*. Hubo un tiempo en el que se tenía interés, en el que se sentía el apremio por saber sobre *Dios*, por indagar *su naturaleza*, en el que el espíritu no encontraba sosiego a no ser en *esta ocupación*, en el que se sentía desdichado por no poder *satisfacer* esta necesidad y se estimaba como inferior todo otro interés cognoscitivo. Nuestro tiempo ha *rechazado esta necesidad y el esfuerzo que conllevaba*: *hemos dado por concluido* este asunto. Lo que afirmaba Tácito acerca de los antiguos germanos, a saber, que habían sido securi adversus Deos, lo hemos vuelto a ser nosotros respecto al co-

nocimiento *securi adversus Deum*. Ya no le causa preocupación alguna a nuestro tiempo, no saber nada de Dios; más bien se considera *como el punto de vista más elevado* el que este conocimiento ni siquiera es posible. Lo que la religión cristiana, lo mismo que todas las religiones, declara como mandamiento supremo, absoluto: «conoced a Dios» ahora es concebido como *una necedad*. *Cristo dice*: *sed* perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto. *Esta elevada exigencia* es un *sonido vacío* para la sabiduría de *nuestro tiempo*; ella ha hecho de Dios un *fantasma infinito*, que se halla lejos de *nuestra* conciencia y ha convertido asimismo el conocimiento humano en *un fantasma vano de la finitud*, en sombra, ejecución del fenómeno *(Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung)*.

(3)

Repliegue en el subjetivismo. Hacia una finitud abandonada a sí misma. En la primera exposición de la Filosofía de la religión, a saber, la de 1821, Hegel intercala una sección con el título «Perecer de la comunidad» en la que expresa de una forma abierta su visión de la crisis espiritual de su momento histórico. Aunque su lectura resulta un tanto abrupta, pues estamos ante un esbozo que necesitaba una redacción final, más fluida, y desarrollada, el texto no deja de ser bien significativo acerca del modo cómo Hegel ve la crisis de su tiempo. Por ello parece pertinente su inclusión aquí, por más que prescindamos de algunas notas que acompañan al texto hegeliano.

Perecer de la comunidad

Formalmente: *surgir*, *conservar*, *declinar*. Lo último se añade a esto. ¿Habría de hablarse de ello aquí —establecido el Reino eterno de Dios? Así el declinar vendría a ser un tránsito al Reino celestial solamente para sujetos individuales, no para la comunidad; el Espíritu santo en cuanto tal vive eternamente en su comunidad. Cristo dice: «las puertas del infierno no prevalecerán sobre mi doctrina». Hablar de perecer significaría terminar con *una disonancia.*

Consideración empírica de los llamados signos de los tiempos.
Comparación con la época del Imperio romano

En qué pocos manuales, cabría preguntarse, es considerado todavía como verdadero este contenido de la fe cristiana. Los dioses y todo lo que era considerado como verdadero en el mundo griego y romano llegaron

a manos de los hombres —idearon dioses —y todo fue profanado, allí donde lo racional buscó refugio únicamente en la forma del derecho y del bienestar privados, porque había desaparecido la unidad universal en la religión, lo mismo que una vida política universal, y se abandonó lo universal, con perplejidad, inacción y desconfianza, para centrarse en el cuidado de sí, renunciando también en el pensamiento a lo que es en-y-para-sí. Así como *Pilatos* preguntaba: *¿qué es la verdad?,* así ahora está a la orden del día la búsqueda del bienestar y el goce privados, la concepción moral de la propia actividad, opinar, convicción carentes de verdad objetiva, la verdad es lo contrario; solo reconozco algo en cuanto es acorde con mi opinión subjetiva. La doctrina de los filósofos estaba en sintonía con esto: no sabemos, no conocemos nada sobre *Dios* —a lo sumo se trata de un conocimiento *muerto,* histórico—.

Cuando en el *pueblo*, es decir, en los estamentos inferiores hay fe en la verdad objetiva, la doctrina de esta verdad —cuando se ha cumplido el tiempo de que fuera necesaria la justificación mediante el concepto— ya no está *justificada* en la fe; la dureza, el mandato objetivo, el *atenerse* externamente a ello tampoco sirve de nada; el *poder* del Estado no soluciona nada. Cuando el clero —el estamento que ha de mantener perennemente viva la religión— renuncia a este servicio —nos quedamos con razonamientos, *historia* particular, es decir, algo *pasado*. Si la religión es tratada históricamente, *entonces se acabó*; entonces ya no se encuentra en la conciencia inmediata, es decir, en la realidad —unidad de lo interior y lo exterior—; cuando se dan representaciones y motivaciones morales, sentimientos y virtuosismos morales o subjetivos, algo distinto se ha puesto en su lugar —pero no la verdad especulativa—. Cuando a los *pobres* —que son los que se encuentran más cerca del dolor *infinito*— se les sustituye la doctrina del amor *infinito* por el goce y el amor sin dolor, cuando el Evangelio se predica de forma *naturalista* —la *sal se ha vuelto insípida*—. Cuando así todo, el hombre moral encuentra su satisfacción en su reflexión, en su opinión, en su convicción, en su finitud, todo fundamento, todo lo firme, el vínculo sustancial del mundo ha sido eliminado tácitamente —se ha vaciado interiormente de la verdad *objetiva*, del contenido y del modo del contenido de la verdad objetiva—; lo único *firme*, la finitud en sí misma, desnudez arrogante, falta de contenido —punto culminante de «desilustración», satisfecha en sí—.

¿En qué conexión se encuentra este declive con la modalidad de la religión misma? En lo relativo al hecho de que las doctrinas de la religión son transmitidas mediante la *representación*, y son algo dado, se requiere el *pensamiento* en cuanto pensamiento reflexivo; es él el que vuelve vacilante lo firme, lo disuelve todo dialécticamente y lo retrotrae todo al ámbito

subjetivo, reduciéndolo bien a una abstracción vacía de lo *universal* bien a los *sentimientos*, los pone como fundamento. El pueblo, razón que permanece comprimida —clase en cuya formación la verdad solo puede darse en la representación, que no sabe qué hacer frente al *impulso* de su interior, que de una forma más concreta siente el dolor infinito y la indigencia—. Abandonados por sus maestros —ellos con la ayuda de la reflexión han encontrado su satisfacción en la *finitud*, la subjetividad, y precisamente por ello en lo *vano*, pero donde aquel *núcleo sustancial* del pueblo no puede encontrar su propia satisfacción—.

En vez de que razón y religión se contradigan, resolvemos de esta forma *para nosotros esta disonancia* —reconciliación en *la filosofía*—. Cómo se las arregle el presente temporal, es algo que ha de ser dejado a su criterio. En la filosofía la reconciliación es parcial; estas lecciones se han propuesto una orientación a este respecto.

La religión ha de refugiarse en la filosofía; por parte del mundo se observa un perecer en ella; pero solo se trata de esta forma de exterioridad del acontecer contingente. Pero la filosofía es parcial —estamento sacerdotal aislado— santuario. Despreocupada de cómo le pueda ir al mundo; no ir junto con él. Esta posesión de la verdad. *El modo cómo se configure* no es *asunto nuestro* (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Vergehen der Gemeinde).

2. La crisis metafísica

La crisis de la tradición religiosa va de la mano para Hegel de la crisis de la tradición filosófica, más en concreto de la tradición metafísica. Así lo manifiesta Hegel en varios lugares de su obra. He aquí algunas de sus declaraciones:

(1)

Aquello que antes de esta época se denominaba «metafísica» ha sido, por así decirlo, extirpado radicalmente y ha desaparecido del ámbito de las ciencias. ¿Dónde se dejan, o dónde es posible percibir todavía los sonidos de la antigua ontología, de la psicología racional, de la cosmología o incluso de la antigua teología natural? Investigaciones, por ejemplo, acerca de la inmaterialidad del alma, acerca de las causas eficientes y finales, ¿dónde habrían de suscitar todavía interés? También las antiguas pruebas de la existencia de Dios solo son expuestas desde el punto de vista histórico o con vistas a la edificación, y de la elevación del espíritu. Es un hecho que se ha perdido el interés en parte en lo referente al contenido, en parte en

lo relativo a la forma de la antigua metafísica, en parte respecto a ambos aspectos a la vez. Si singular resulta que a un pueblo se le hayan vuelto inservibles la ciencia de su derecho público, sus convicciones, sus costumbres éticas y sus virtudes, tan singular al menos resulta que un pueblo pierda su metafísica, cuando el espíritu que se ocupa con su pura esencia ya no posee ninguna existencia real en el mismo.

La exotérica doctrina de la filosofía kantiana —a saber, que el *entendimiento no ha de pretender ir más allá de la experiencia,* pues, de lo contrario, la capacidad de conocer se convertiría en *razón teórica,* que de por sí no puede alumbrar más que *fantasmagorías*— ha justificado desde la perspectiva científica la renuncia al pensamiento especulativo. A esta doctrina popular se vino a añadir el vocerío de la moderna pedagogía, la indigencia de la época que dirige su mirada a las necesidades inmediatas, afirmando que así como para el conocimiento la experiencia es lo primero, así para las habilidades en la vida pública y privada la comprensión racional resultaría incluso perjudicial, y la ejercitación y la formación prácticas constituirían en general lo esencial, lo único exigible. En cuanto por tanto la ciencia y el entendimiento humano común trabajan al unísono para provocar el hundimiento de la metafísica, parece haberse producido el sorprendente espectáculo de presenciar a *un pueblo culto sin metafísica* —como un templo profusamente adornado pero sin *sancta sanctórum*—. La teología que en épocas anteriores fue la guardiana de los misterios especulativos y de la ciertamente dependiente metafísica, había sustituido esta ciencia por los sentimientos, por lo práctico-popular, por la erudición histórica. Por otra parte, resulta acorde con este cambio el hecho de que hayan desaparecido aquellos *solitarios* que fueron ofrecidos por su pueblo y separados del mundo con vistas a la contemplación de lo eterno y a una vida dedicada únicamente a su servicio —no a causa de alguna utilidad, sino a modo de bendición—; una desaparición que en otro contexto puede ser considerada, en cuanto a la esencia, como el mismo fenómeno que el mencionado anteriormente (*Wissenschaft der Logik I.* Vorwort zur ersten Ausgabe).

(2)

Si como dice Aristóteles, la teoría es aquello que produce *mayor felicidad*, y es el *mejor* de los bienes, quienes participan de este goce saben lo que encuentran en ello, a saber, la satisfacción de su naturaleza espiritual; pueden abstenerse de plantear a otros exigencias sobre esta cuestión, dejándolos con sus necesidades y con las satisfacciones que encuentren para ellas. Ya se ha reflexionado más atrás acerca del interés no especializado por la temática filosófica; cómo el mismo eleva tanto más el tono cuanto

menos apto se muestra para participar en el abordaje de esta problemática, pues un tratamiento más riguroso y profundo se lleva a cabo en soledad consigo mismo, y de una forma más sosegada cuando se vuelve hacia los otros; la vanidad y la superficialidad concluyen rápidamente la tarea y aspiran a una pronta evaluación de los problemas; pero el tomar en serio una problemática, en sí grande, y que solo se adquiere mediante el largo y difícil trabajo de un desarrollo sostenido, se sumerge largamente en una ocupación callada con la misma.

El hecho de que se haya agotado rápidamente la segunda edición de este Manual enciclopédico, que no hace fácil el estudio de la filosofía según la concepción expresada más arriba, me ha proporcionado la satisfacción de constatar que al margen del ruido de la superficialidad y de la vanidad se ha producido una participación más sosegada y gratificante que deseo también para esta nueva edición *(Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830*. Vorwort zur dritten Ausgabe).

(3)

A quien en los tiempos modernos trabaje en una nueva formulación de un edificio autónomo de la ciencia filosófica se le puede recordar, cuando se menciona la exposición platónica, el relato según el que *Platón* reelaboró siete veces sus libros sobre el Estado. El recuerdo de esto, una comparación *en la medida en que* parece incluir una tal, debería tan solo inducir a desear que a una obra que *en cuanto* perteneciente al mundo moderno ha de elaborar un principio más profundo, un objeto más difícil y un material mucho más rico, se le habría de conceder el ocio suficiente para reelaborarlo setenta y siete veces. Pero ante la envergadura del cometido, el autor ha tenido que contentarse con lo que ha podido llevar a cabo en las circunstancias de una necesidad externa, de la inevitable dispersión a causa de la magnitud y diversidad de los intereses de la época, incluso con la duda de si el altisonante ruido del día y la ensordecedora charlatanería de la imaginación, limitarse a la cual sería vano, dejan todavía un espacio abierto para la participación en el sosiego desapasionado del solo conocimiento pensante (*Wissenschaft der Logik I*. Vorwort zur zweiten Ausgabe).

(4)

A lo largo del verano Hegel había comenzado a preparar una nueva edición de su *Lógica*, y concluido la primera parte, en la cual había desarrollado más ampliamente la Introducción y había completado en gran medida el capítulo sobre el concepto de lo infinitamente grande y lo infi-

nitamente pequeño en relación precisa con las doctrinas de los matemáticos más famosos. El 7 de noviembre concluyó el prólogo en el que se expresó con toda la claridad posible acerca del concepto de lo lógico, y en la conclusión dio expresión al temor acerca de si en un tiempo tan agitado políticamente y tan vuelto a la superficie de la actualidad, quedaría un espacio para la seriedad del conocimiento en una calma no perturbada por las pasiones. Una melancolía infinita sobrevuela estas últimas líneas (K. Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben*).

(5)

Pero actualmente los ingentes intereses políticos han engullido a todos los demás, —una crisis, en la que todo lo que ha tenido validez hasta ahora parece haberse vuelto problemático—. En tan escasa medida se puede oponer la filosofía a la ignorancia, a la violencia y a las bajas pasiones de este altisonante ruido, que apenas considero posible que ella pueda penetrar en aquellos círculos que tan cómodamente se han adaptado a la situación imperante. La filosofía ha de ser consciente —también con vistas a la tranquilidad —de que ella solo está destinada a unos pocos. Estando acostumbrado a buscar en el cultivo de la misma la satisfacción de mi espíritu, me resulta a la vez sumamente gratificante y reconfortante si algo de esto encuentra eco en otros y me topo con ellos a lo largo de la misma senda (Carta de Hegel a Göschel, del 13.12.1830).

3. La crisis política

A juicio del último Hegel la intensidad de los intereses políticos de su tiempo tendían a absorber todas las demás manifestaciones del espíritu, en concreto la actividad del pensamiento filosófico. Pero junto con ello Hegel muestra su preocupación por la situación política como tal:

(1)

La renovación de la monarquía no ha podido traer la tranquilidad a Francia. De nuevo hizo acto de presencia aquí la oposición de la orientación ideológica y de la desconfianza. Las relaciones entre los franceses estaban viciadas por la mentira cuando manifestaban adhesiones llenas de veneración y amor a la monarquía, llenas de bendiciones a la misma. Se representó una farsa a lo largo de quince años. Es decir, aun cuando la Car-

ta constituía la bandera general y ambas partes la habían jurado, las convicciones de una de las partes eran las católicas que habían convertido en asunto de conciencia destruir las instituciones existentes. De este modo se ha producido de nuevo una fractura y el Gobierno ha sido derribado. Finalmente, después de cuarenta años de guerras y de inconmensurables perturbaciones, un viejo corazón podría alegrarse de ver la finalización de las mismas y la llegada de la pacificación; se podría abrigar la esperanza de que se produjera una reconciliación duradera. Solo que si bien ahora se ha allanado un punto fundamental, sigue permaneciendo esta fractura, por un lado por parte del principio católico, por otro por parte de la libertad subjetiva. Por lo que se refiere a esta última la unilateralidad fundamental consiste todavía en que la voluntad general ha de ser también la empíricamente general, es decir*, que los individuos como tales han de gobernar* o participar en el mando. Las voluntades subjetivas de los muchos han de prevalecer: se mantiene esta abstracción y se halla siempre en oposición a lo existente. No satisfecho con que se reconozcan derechos racionales, libertad de la persona y de la propiedad, con que exista una organización del Estado y en ella estén representados círculos de la vida civil, que a su vez tienen cometidos que realizar, con que los entendidos ejerzan influjo en el pueblo e impere en esta la confianza, el *liberalismo* contrapone a todo esto el principio de los átomos, de las voluntades individuales: todo ha de acontecer mediante su poder expreso y su explícito asentimiento. Con esta concepción formal de la libertad, con esta abstracción no permiten que se consolide ninguna organización estable. A las disposiciones particulares del gobierno se opone inmediatamente la libertad; pues ellas son libertad particular, arbitrariedad por tanto. La voluntad de muchos derriba el ministerio y la oposición anterior ocupa ahora el poder; pero esta en cuanto detenta ahora el poder, tiene de nuevo a los muchos contra sí. Esta colisión, este nudo, este problema es el punto en que se encuentra la historia y que tendrá que resolver en el futuro *(Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte).*

(2)

Así ocurrió que sus concepciones políticas adquirieron un cariz cada vez más conservador. El pueblo volvió a presentársele, como en otro tiempo en su oposición contra el sanculotismo, como la masa indeterminada, atomizada; la aprobación de los impuestos a través de los estamentos le pareció algo injusto, si los medios del gobierno quedaran por ello mermados; la representación electoral se le presentaba como azar irracional; los franceses que todavía en 1826 en París le habían agradado, ahora los censura, a causa de su ligereza, como inquietos faltos de rumbo.

En tal estado de ánimo el estallido de la Revolución de Julio le produjo una gran perturbación. (K. Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben*).

(3)

Repentinamente la calma política se vio interrumpida en 1830 a causa de la Revolución de Julio en Francia y sus repercusiones en Bélgica y Polonia. Con horror mi padre vio en ella una catástrofe que parecía hacer vacilar el suelo firme del Estado racional, pero, a diferencia de Niebuhr, no llegó a pensar que ella nos habría de conducir al despotismo y a la barbarie (K. Hegel, *Leben und Erinnerungen*).

(4)

Resulta innegable que él (Hegel) rebajó más tarde sus exigencias políticas y que se había distanciado de su entusiasmo juvenil por la Revolución de 1789, puesto que no llegó a darle su aprobación a la Revolución de Julio. Pues cuando entonces abordamos la situación política, y le hablé del progreso de la Historia universal que esta acababa de realizar mediante aquella Revolución, él me contestó en tono imperioso diciéndome: «tal es precisamente el punto de vista de Gans». Examinando de una forma más concreta algunos aspectos, observó que no se podía estar en sintonía con el nuevo gobierno francés, puesto que se mostraba inestable y por consiguiente poco fiable (K. L. Michelet, *Wahrheit aus meinem Leben*).

II. LA MUERTE DE HEGEL COMO ACONTECIMIENTO EPOCAL

Con la muerte de Hegel no solo se producía el final de la vida y obra de un pensador singular sino que, además, toda una época de la historia del pensamiento parecía haber llegado a su consumación, de modo que parecía ineludible bosquejar, a pesar de todas las incertidumbres y ambigüedades, una nueva fase en su devenir. De ahí que la toma de conciencia epocal constituya una especie de denominador común en los diferentes posicionamientos ante la desaparición del gran filósofo. En realidad, estamos ante una característica que iba a definir el rumbo del pensamiento contemporáneo, en una toma de conciencia, por una parte, de su condición de epígonos y, por otra, de la de precursores de una nueva fase de la historia del pensamiento. Vamos a reproducir algunas de esas tomas de posición que desde distintas perspectivas coinciden en esa conciencia epocal:

(1)

(En el curso de una reunión con Schleiermacher Fr. Strauss se entera de la muerte de Hegel): el profesor Hegel murió ayer por la tarde a consecuencia del cólera. ¡Imagínate qué impresión! El gran Schleiermacher me resultaba insignificante en ese momento, al confrontarlo con esta pérdida. Nuestra conversación se dio por concluida y me alejé con premura. Mi primer pensamiento fue: ahora te marchas, ¿qué haces sin Hegel en Berlín? Pero pronto me recuperé y ahora me quedo. Viajé una vez —no voy a viajar de nuevo, y aquí Hegel ha muerto sin duda, pero no ha desaparecido. Me alegro de haber oído y visto todavía al gran hombre antes de su final. Le escuché en ambos cursos: sobre Historia de la filosofía y sobre Filosofía del derecho (D. Fr. Strauss a Ch. Märklin, el 15.11.1831).

(2)

¡Pero a nosotros nos ha dejado un terrible vacío! Se trata de algo irremplazable, de un vacío que se nos presenta tanto más grande cuanto más se piensa en ello. Era propiamente la piedra angular de esta Universidad, sobre él reposaba la cientificidad del conjunto, él constituía la solidez, el punto de apoyo del conjunto; por doquier amenaza ahora la ruina; una tal unión del más profundo pensamiento universal y del más formidable saber en todos los ámbitos del conocimiento empírico falta ahora por completo; lo que todavía se da es algo particular para sí, ha de buscar primeramente una interrelación superior, y raras veces la encontrará. También todos, incluidos los adversarios, son conscientes del alcance de su pérdida. Toda la ciudad se encuentra aturdida por el golpe, es como si resonara la vibración de esta caída en todas las conciencias más rudas. A los numerosos amigos y discípulos les ronda la desesperación [...]

La gran preocupación ahora consiste en saber quién será llamado a ocupar el puesto de Hegel. Otro igual a él tardará todavía bastante tiempo en aparecer, tales espíritus poderosos raras veces se suceden unos a otros inmediatamente (Varnhagen v. Ense a L. Robert, el 16.11.1831).

(3)

Quien, como nuestro difunto amigo, ya en medio de esta vida supo liberarse de sí, del yo y de sus pasiones, de la apariencia y de toda futilidad, profundizar mediante el pensamiento en la verdad eterna y haber resurgido espiritualmente de la muerte de esta vida terrena, quien penetrando con la mirada el saber aparente supo atenerse constantemente tan solo a lo verdaderamente real, lo cual constituye el actuar del espíritu eterno por detrás de todas las manifestaciones caducas de la vida en la naturaleza y en la historia, quien como este rey en el dominio del pensamiento, ha fundado de este modo un nuevo edificio del saber sobre la roca inmutable del espíritu, ha conquistado, como pocos, una inmortalidad, ha añadido su nombre a los más brillantes e inolvidables de nuestra especie (Ph. K. Marheineke, Discurso fúnebre pronunciado en el Aula magna de la Universidad el 16 de noviembre de 1831).

(4)

Que nuestra misión sea a partir de ahora guardar, anunciar, consolidar su doctrina. Ciertamente, no va a surgir ningún Pedro que tuviera la pretensión de denominarse su lugarteniente, pero su reino, el reino del pensa-

miento, se difundirá continuamente, no sin ser cuestionado pero sin resistencia; ningún sucesor ascenderá al trono vacante de Alejandro, sátrapas se repartirán las provincias huérfanas, pero así como entonces la cultura griega, así también esta ciencia alemana, tal como Hegel la ideó y moduló durante muchas noches en vela, a la luz silenciosa de la lámpara, se mostrará conquistadora del mundo en el ámbito de los espíritus (Fr. Föster, Discurso fúnebre ante la tumba de Hegel, el 16 de noviembre de 1831).

(5)

Hegel murió el 14 de noviembre (1831) en el aniversario de la muerte de Leibniz. Está sepultado junto a Fichte, su gran predecesor. Pronto adornará su tumba un monumento erigido por discípulos y amigos. Pero nadie puede sustituirle. Kant en su vejez vio crecer junto a sí a Fichte. Fichte pudo constatar la agudeza juvenil de Schelling, Schelling vio a Hegel crecer junto a sí, y ahora le sobrevive, retirado desde hace veinte años de la filosofía. Hegel deja una multitud de discípulos destacados, pero no sucesor alguno. Pues la filosofía ha concluido por ahora su círculo; su discurrir posterior se ha de concebir tan solo en la elaboración intelectual de la materia, que ha de ser acometida según el modo y el método que el insustituible difunto ha trazado e indicado de una forma tan aguda como clara (E. Gans, Nota necrológica a la muerte de Hegel, aparecida en el *Preussische Staatszeitung*).

(6)

(Muy precoz en la toma de conciencia epocal fue el joven Feuerbach que tempranamente se pregunta sobre la vigencia de la filosofía de Hegel): «¿Cómo se relaciona la filosofía de Hegel con el presente y el futuro? ¿No es ella el mundo pasado en cuanto mundo intelectual? ¿Es más que un recuerdo de aquello que fue, pero ya no es más?» (L. Feuerbach, «Zweifel»).

(7)

Primeros síntomas de la descomposición de la filosofía de Hegel.

Con el año 1830 comenzó una serie de acontecimientos que mostraban que la restauración y consolidación de lo que anteriormente había sido convulsionado distaban de ser tan definitivas como se había pensado. La revolución en Francia, Bélgica, Polonia, los movimientos revolucionarios en Alemania que la secundaban, así como la reforma del Parlamento

en Inglaterra; la agudización de las diferencias confesionales que afloraba de nuevo a consecuencia de la Bula papal acerca de los matrimonios mixtos así como de la conmemoración de la concesión de la Confesión de Augsburgo; finalmente, el intento —particularmente en Prusia, y que parecía casi inaudito— de conquistar para las asociaciones y autoridades eclesiásticas derechos que siempre había detentado el Estado, como la introducción de los rituales o controles sobre los profesores de Teología —todo esto mostraba que podía disociarse lo que parecía haberse conjuntado con tanto cuidado—. Que *Hegel* no haya visto con agrado ninguna de estas manifestaciones, muchas de ellas con manifiesta antipatía, es fácilmente explicable: él debió sospechar algo que pronto iba a ocurrir: que así como vacilaban los cimientos de aquello que hasta entonces había tenido validez, no podría evitarse que los fundamentos de la comprensión de la existencia fueran sometidos a un nuevo examen, y asimismo, que entre sus discípulos más jóvenes muchos verían con satisfacción aquello que a él le contrariaba. Ambas cosas ocurrieron [...] A las palabras pronunciadas ante su tumba, según las que los sátrapas habrían de repartirse el imperio de Alejandro, siguió la guerra de los Diadocos más rápidamente de lo que había sospechado el orador. El proceso de descomposición de la escuela hegeliana comenzó pronto después de la muerte de su fundador (J. E. Erdmann, *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode*).

(8)

También el representante más cualificado del movimiento de la Nueva Alemania, Heinrich Heine se pronuncia acerca de la situación epocal en que se encuentra la filosofía alemana.

[...] Pero Hegel se dejó coronar en Berlín y, lamentablemente, también ungirse un poco, y dominó desde entonces la filosofía alemana.

Nuestra revolución filosófica ha concluido. Hegel ha cerrado su gran ciclo [...] La filosofía alemana es un trasunto importante, que concierne a todo el género humano, y tan solo los nietos más jóvenes estarán en condiciones de evaluar si hemos de ser censurados o elogiados por el hecho de que en primer lugar hayamos dado forma a nuestra filosofía y después hayamos acometido nuestra revolución. Me parece que un pueblo metódico como nosotros debió de comenzar por la Reforma, solo después pudo ocuparse de la filosofía, y, únicamente realizada esta tarea, pudo pasar a la revolución política. Considero que este orden es completamente acorde con la razón. Las cabezas que la filosofía ha utilizado para la reflexión, las puede derribar la revolución, para cualesquiera fines. Pero la

filosofía nunca hubiera podido utilizar aquellas cabezas que hubieran sido derribadas por la revolución, si esta la hubiera precedido. Pero vosotros, republicanos alemanes, no os asustéis; la revolución alemana no va a resultar más suave o más benigna por el hecho de que la haya precedido la crítica kantiana, la filosofía transcendental de Fichte e incluso la Filosofía de la naturaleza. Mediante estas doctrinas se han desarrollado fuerzas revolucionarias que solo están a la espera del día en que podrán hacer irrupción y llenar el mundo de espanto y admiración. Aparecerán kantianos que tampoco en el mundo fenoménico querrán saber nada de compasión y que, despiadadamente, con la espada y el hacha, removerán el suelo de nuestra vida europea, para extirpar incluso las últimas raíces del pasado. Aparecerán en escena fichteanos armados que en su fanatismo voluntarista no serán refrenados ni por el temor ni por el egoísmo, pues ellos viven en el espíritu y porfían con la materia, lo mismo que los primeros cristianos, que tampoco podían ser sometidos ni por los tormentos ni por los placeres corporales; incluso en una conmoción social tales idealistas transcendentales serían todavía más inexpugnables que los primeros cristianos, puesto que estos soportaban las torturas terrenas para alcanzar de ese modo la felicidad celestial, pero el idealista transcendental considera el martirio mismo como apariencia vana y resulta inalcanzable en el atrincheramiento del propio pensamiento.

No obstante, más terribles todavía que todos ellos serían los filósofos de la naturaleza que intervinieran activamente en una revolución alemana y que se identificaran con la misma obra de destrucción. Pues si la mano del kantiano golpea fuerte y segura, porque su corazón no se siente movido por veneración alguna de la tradición; si el fichteano desafía animoso todo peligro, puesto que no existiría en realidad para él, el filósofo de la naturaleza se mostrará temible, debido al hecho de que entra en contacto con los poderes originarios de la naturaleza, de que puede conjurar las fuerzas demoníacas del panteísmo de los antiguos germanos, y a que en él se despierta aquella voluntad de combatir, que encontramos en los viejos alemanes, y que no combate para destruir ni para vencer sino simplemente para luchar. El Cristianismo y —tal es su más preciado mérito— ha suavizado de alguna manera aquella querencia germánica por la lucha, pero no pudo destruirla, y si alguna vez llega a romperse el talismán domesticador, la cruz, reaparece de nuevo ruidosamente la ferocidad de los antiguos luchadores, la absurda furia desmedida de la que tanto cantan y hablan los poetas nórdicos.

Aquel talismán está carcomido, y llegará un día en que penosamente se romperá en pedazos. Los antiguos dioses de piedra se elevarán entonces, desde los escombros desaparecidos, y se limpiarán el polvo milenario

de los ojos, y finalmente Thor se alzará de un salto con el martillo gigantesco y romperá a golpes las catedrales góticas. Si entonces oís un estrépito y tintineo de armas, tomad cautelas, vosotros vecinos, vosotros franceses, y no os inmiscuíais en los asuntos que nos ocupan aquí en casa, en Alemania. Podríais llevaros una sorpresa desagradable. Guardaos de atizar el fuego, guardaos de apagarlo. Os podríais fácilmente quemar los dedos con las llamas. No os riais de mi consejo, el consejo de un soñador, que os previene contra los kantianos, los fichteanos y los filósofos de la naturaleza. No os riais del hombre fantasioso que espera en el reino de los fenómenos la misma revolución que se ha operado en el ámbito del espíritu. El pensamiento precede a la acción como el relámpago al trueno. El trueno alemán es, ciertamente, también alemán y no es muy flexible y retumba algo lentamente, pero llegará, y si vosotros oís alguna vez cantar el quiquiriquí como nunca se ha cantado todavía en la Historia universal, entonces habéis de saber: el trueno alemán alcanzó finalmente su meta (Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*).

(9)

K. Rosenkranz y su visión de la situación filosófica posthegeliana.

No sin melancolía me separo de este trabajo, alguna vez habría que dejar que el devenir cobrara una existencia propia. Pues ¿no parece como si nosotros, los hombres de hoy día, no fuéramos más que los enterradores y los levantadores de monumentos a los filósofos que nacieron en la segunda mitad del pasado siglo, y murieron en la primera del actual? Kant inició en 1804 *la muerte de los filósofos alemanes*. A él le siguieron Fichte, Jacobi, Solger, Reinhold, Krause, Schleiermacher, W. v. Humboldt, Fr. Schlegel, Herbart, Baader, Wagner, Windischmann, Fries, y tantos otros de menor relevancia, pero que se habían revelado a menudo como docentes insustituibles o, como en el caso de Erhard, difusores encomiables de la filosofía. A estos hombres les siguieron de nuevo los biógrafos. Fichte y Reinhold han sido objeto de una digna caracterización por parte de sus hijos; Krause lo fue por parte de su discípulo Lindemann, Herbart por Hartenstein; W. von Humboldt por su admirador Schlesier, etc.

¿Divisamos un relevo para aquella cosecha de la muerte? ¿Somos capaces de transmitir asimismo a la segunda mitad de nuestro siglo una sagrada promoción de pensadores? ¿Viven entre nuestros jóvenes aquellos a quienes el entusiasmo platónico y la dicha que genera el trabajo, de acuerdo con Aristóteles, incitan a un esfuerzo inmortal en aras de la especulación? ¿Sueñan, quizá, nuestros jóvenes con otras coronas, les

incita el laurel hacia otras ilusiones, les deslumbra, acaso, como guía la meta superior de la acción, es su ideal desarrollar los ideales de aquellos filósofos? O ¿habrían de dejarse caer en la indiferencia respecto a la ciencia y a la vida y, después de que ellos no pocas veces se proclamaron con acusada precipitación como los vencedores del momento, encontrarse sin suficiente fuerza para afrontar el futuro?

De una forma bastante curiosa, parece que en nuestros días precisamente los talentos no aciertan a mantenerse perseverantes. Rápidamente se agotan, se vuelven infecundos después de algunos destellos prometedores, y comienzan a copiarse y a repetirse a sí mismos, en el momento en que después de la superación de los ensayos inmaduros e imperfectos, unilaterales y tormentosos de la juventud, habría de seguir un periodo de desarrollo de mayor vigor y recogimiento (K. Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben*).

(10)

También Marx, sin haber sido discípulo directo de Hegel, manifiesta una clara conciencia epocal, propia de aquel momento peculiar de la historia del pensamiento que sigue a la muerte de Hegel. Reproducimos algunos textos del primer Marx que nos han parecido significativos a este respecto. El texto sacado de La ideología alemana *muestra, además, la rápida evolución ideológica del joven Marx.*

I. ¡Querido padre! Hay momentos vitales que se sitúan como mojones ante un tiempo pasado, pero que a la vez señalan con claridad una nueva dirección.

En un momento de transición semejante nos vemos impelidos a observar con la mirada del águila del pensamiento el pasado y el presente para hacernos conscientes así de nuestra situación real. Incluso la propia Historia universal ama esa mirada retrospectiva y se contempla, lo que entonces le da la apariencia de que retrocede y se estanca, mientras que ella solo se limita a acomodarse en el sillón, con vistas a comprenderse, a penetrar espiritualmente su propia actividad, la actividad del espíritu.

En tales momentos el individuo se vuelve lírico, pues toda metamorfosis es en parte un canto del cisne, y en parte una obertura de una gran poesía nueva que se esfuerza por mantenerse en pie en los brillantes colores que todavía se están perfilando (K. Marx, Carta al padre, del 10 de noviembre de 1837).

II. Así como en la historia de la filosofía hay puntos nodales que alcanzan la concreción en sí mismos, que abarcan los principios abstractos en una actualidad e interrumpen así el avanzar en línea recta, así también

existen momentos en los que la filosofía vuelve su mirada al mundo exterior, no ya para comprenderlo sino más bien a modo de persona práctica que urde intrigas con el mundo, abandona el mundo transparente de Amentes y se arroja en los brazos de la sirena mundana. Es el momento del carnaval de la filosofía, bien se disfrace como un perro, según el modo de proceder de los cínicos, bien se revista con paños sacerdotales tal como hacen los alejandrinos, o con una vaporosa indumentaria primaveral tal como hacen los epicúreos. En estos casos le resulta esencial revestirse de máscaras que expresen una determinada tipología. Así como se nos cuenta que Deucalión, al crear a los hombres, arrojó piedras detrás de sí, así la filosofía vuelve su mirada hacia atrás (los huesos de su madre son ojos luminosos) cuando su corazón posee la capacidad de crear un mundo; pero así como Prometeo que, después de robar el fuego sagrado, comienza a edificar casas y a asentarse sobre la tierra, así la filosofía que ha ensanchado su horizonte en dirección al mundo, se vuelve contra el mundo aparente. Tal es lo que ocurre actualmente con la filosofía hegeliana.

Habiéndose configurado la filosofía en un mundo total y consumado, la determinación de esta totalidad está condicionada en general por su desarrollo, tal como es el condicionamiento de la forma, que asume su transformación en una relación práctica con la realidad, así también la totalidad del mundo en general se diversifica en sí mismo y, ciertamente, esta diversificación es llevada al límite, pues la existencia espiritual ha alcanzado la libertad, se ha enriquecido asumiendo una condición universal, el latido del corazón se ha convertido en sí mismo de una forma concreta en la diferencia que es todo el organismo. La diferenciación del mundo solo es total si sus aspectos constituyen totalidades. Por tanto el mundo que se contrapone a una filosofía que es en sí total es un mundo desgarrado. La manifestación de la actividad de esta filosofía es por ello también desgarrada y contradictoria; su universalidad objetiva se trasmuta en formas subjetivas de la conciencia individual, en las que ella se muestra viviente. Pero no habría que dejarse llevar a engaño a causa de esta tormenta que sigue a una gran filosofía, a una filosofía universal. Las arpas ordinarias resuenan a través de cualquier mano, pero las eólicas solo lo hacen cuando las golpea la tormenta.

Quien no acierta a ver esta necesidad histórica, deberá, consecuentemente, negar que después de una filosofía total todavía puedan vivir hombres, o bien deberá considerar la dialéctica de la medida en cuanto tal como la categoría suprema del espíritu que se conoce a sí mismo y afirmar, con algunos de nuestros maestros hegelianos que entienden falsamente el problema, que la *medianía* constituye la forma habitual bajo la que se manifiesta el Espíritu absoluto; pero una medianía que pretende hacer-

se pasar por la forma normal de la manifestación de lo Absoluto, ha venido a caer ella misma en la desmesura, a saber, en una pretensión desmedida. Sin tener presente esta necesidad no se puede comprender cómo después de Aristóteles pudo entrar en escena un Zenón, un Epicuro, incluso un Sexto Empírico, ni cómo después de Hegel se han podido producir las tentativas, en su mayoría irrelevantes, sin una base sólida, de los filósofos más recientes.

En tales momentos los espíritus mediocres adoptan un planteamiento que es contrario al de un auténtico estratega. Consideran posible reparar los daños mediante la disminución de las fuerzas de combate, dispersándolas, firmando un tratado de paz con las necesidades reales, mientras que Temístocles cuando sobre Atenas se cernía la amenaza de destrucción, indujo a los atenienses a abandonarla por completo y fundar una nueva Atenas sobre el mar, sobre otro elemento distinto.

Tampoco debemos olvidar que la época que viene a continuación de tales catástrofes es una época de hierro que podrá ser feliz si en ella se libran luchas titánicas, y digna de compasión si se asemeja a aquellos siglos que siguen a grandes épocas artísticas. Tales siglos se ocupan de reproducir en cera, yeso o cobre aquello que se había realizado con mármol de Carrara, de la misma manera que Palas Atenea había surgido de la cabeza de Zeus, el padre de los dioses. Titánicos son los periodos que vienen a continuación de una filosofía en sí total y de sus formas subjetivas de desarrollo, pues gigantesca es la escisión, que es su unidad. Así Roma siguió a las filosofías estoica, escéptica y epicúrea. Son periodos desdichados y férreos, pues sus dioses han muerto, y la nueva diosa aparece inicialmente bajo la figura oscura del destino, de la pura luz o de la pura oscuridad. Están ausentes todavía los colores propios del día.

Pero el núcleo de la desdicha consiste en que entonces el alma de la época, la mónada espiritual, se ha saciado en sí, se ha configurado idealmente en sí misma, según todos los aspectos, y no puede reconocer realidad alguna que se haya llevado a cabo sin su colaboración. La dicha en tal desventura es, por consiguiente, la forma subjetiva, la modalidad mediante la que la filosofía en cuanto conciencia subjetiva se relaciona con la realidad.

Así, por ejemplo, las filosofías estoicas y epicúreas constituyeron la dicha de su tiempo; así la mariposa nocturna, una vez puesto el sol general, busca la luz de la lámpara particular.

El otro aspecto, que es el más importante para el historiador de la filosofía, consiste en que este viraje de la filosofía, su transustanciación en carne y sangre es diferente según la determinabilidad que una filosofía en sí total y concreta lleva en sí como la señal de su nacimiento. Esto consti-

tuye a la vez una refutación de quienes creen que, dado que Hegel considera justa la condena de Sócrates, es decir, la consideró necesaria, dado que Giordano Bruno debió expiar su espíritu fogoso en el fuego humeante de la hoguera, concluyen ahora en su unilateralidad abstracta que, por ejemplo, la filosofía hegeliana ha pronunciado su propia condena. Pero desde el punto de vista filosófico es importante mostrar este aspecto, porque del modo determinado de como acontece este viraje se puede llegar a constatar la determinación inmanente y el carácter histórico universal del desarrollo de una filosofía. Lo que previamente se presentaba como crecimiento, ahora es determinación, y lo que aparecía como negatividad existente en sí, ahora se ha convertido en negación. Vemos aquí, por así decirlo, el *curriculum vitae* de una filosofía en detalle, llevada a la subjetividad extrema, del mismo modo que a partir de la muerte de un héroe se puede deducir la historia de su vida (Marx-Engels, *Werke. Ergänzungsband. Schriften bis 1844.* Erster Teil).

III. Hasta la fecha, los hombres se han formado continuamente falsas representaciones de lo que son o deben ser. De acuerdo con sus representaciones de Dios, del hombre común, etc. han organizado sus condiciones de vida. Los engendros de su cabeza se volvieron autónomos. Los creadores se inclinaron ante sus criaturas. Liberémonos de las fantasías, de los dogmas, del ser imaginario bajo cuyo yugo palidecen. Rebelémonos contra este imperio de los pensamientos. Enseñémosles a sustituir estas fantasías por pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dice uno, a comportarse críticamente con ellas, saquémoselas de la cabeza, dice el tercero —y la realidad existente se desvanecerá—.

Estas fantasías ingenuas e infantiles constituyen el núcleo de la reciente filosofía neohegeliana que en Alemania no solo es recibida por el público con horror y veneración, sino que también es presentada por los propios *héroes filosóficos* con la conciencia solemne de su peligrosidad subversiva universal y de su irreverencia criminal. El primer volumen de esta publicación tiene como meta desenmascarar estas ovejas que se tienen por lobos y son tenidas como tales, y mostrar cómo ellos se limitan a reproducir filosóficamente las concepciones de los burgueses alemanes, así como las fanfarronadas de estos intérpretes filosóficos no hacen sino reflejar la miseria de las circunstancias de la realidad alemana. La publicación tiene como meta poner en ridículo y desacreditar la lucha filosófica con las sombras de la realidad, que es del agrado del soñador y aletargado pueblo alemán [...].

Según comunican ideólogos alemanes, Alemania ha protagonizado en los últimos años una revolución sin igual. El proceso de descomposición del sistema hegeliano, iniciado por Strauss, se ha convertido en una efer-

vescencia mundial en la que se han visto implicados todos los «poderes del pasado». En el caos generalizado se han formado reinos poderosos, para volverse a desmoronar pronto de nuevo, han surgido momentáneamente héroes para ser arrojados de nuevo a la oscuridad por rivales más osados y poderosos. Se trataría de una revolución respecto a la que la francesa es un juego de niños, una guerra universal ante la que las luchas de los diadocos parecen irrelevantes. Los principios se precipitaron, los héroes pensantes se atropellaron entre sí con una celeridad inaudita, y en los tres años 1843-1845 se revisaron más cosas de lo que fue el caso en tres siglos. Todo esto ha de ser expuesto en puros pensamientos.

Se trata ciertamente de un caso interesante, a saber, del proceso de descomposición del Espíritu absoluto. Después de haberse extinguido el último destello de la vida entraron en descomposición las distintas partes de este *caput mortuum*, se establecieron nuevas conexiones y se formaron nuevas sustancias. Los industriales filosóficos que hasta la fecha han vivido de la explotación del Espíritu absoluto se lanzan ahora al nuevo universo ideológico (Karl Marx, *Die deutsche Ideologie*).

(11)

August von Cieszkowski y la postulación de una nueva filosofía de la historia frente a la concepción hegeliana. La reivindicación del futuro frente a Hegel.

La humanidad ha alcanzado por fin el nivel de su autoconciencia, a partir del cual ya no considerará en modo alguno las leyes de su progreso normal y de su desarrollo como engendros del autoengaño de celosos exploradores del espíritu sino, de una forma esencial, como verdaderas determinaciones del pensamiento absoluto de Dios, como la manifestación de la razón objetiva en la Historia universal. El mero planteamiento y la realización parcial de este principio constituye ya un importante resultado, muy digno de nuestra época y sumamente acorde con su carácter y sus necesidades. Pero a pesar de que estamos comenzando a orientarnos en el laberinto de la historia, a pesar de que ya hemos llegado a conocer muchos fundamentos de la necesidad de sus fases y ya hemos descifrado muchas características abstractas y particulares, hemos de constatar en general, no obstante, que este resultado hasta ahora solo lo hemos alcanzado desde un punto de vista *formal* y solo como *posibilidad.* Por el contrario, por lo que atañe a su ejecución y realización, así como a la exposición de todo el contenido y la completa solución de todo el problema, y a pesar de los muchos tesoros que ya nos ha proporcionado la filosofía, nos hallamos todavía lejos de las mismas, es decir, la humanidad sin duda ha comprendido conceptual-

mente la necesidad especulativa y la regularidad de este progreso, pero hasta ahora no la ha aplicado todavía efectivamente y de una forma acorde con su concepto a través de todo el contenido de la historia. Incluso el héroe de la más reciente filosofía que ha investigado en su elemento puro las más complejas metamorfosis del pensamiento, así como también en sus manifestaciones en el mundo real, no pudo perseguir la esencia de su dialéctica, que en la mayoría de los casos fue capaz de llevar a cabo felizmente en lo relativo a las particularidades de la historia, en el desgarramiento fundamental de su desarrollo, en el discurrir general y orgánico de su idea, a pesar de los grandes méritos que él cosechó en el campo de la filosofía de la historia, como si él intencionadamente hubiera pretendido abandonar, en esta cuestión vital de la humanidad, su camino, su punto de vista, sus descubrimientos. Expone magníficamente muchas transiciones de una esfera a otra, las consecuencias de las épocas y de los pueblos entre sí, así como su nexo recíproco; pero en el edificio global, solo encontramos generalmente una cadena de interpretaciones ingeniosas, incluso de visiones geniales sobre el mundo, pero en modo alguno un desarrollo tal, rigurosamente especulativo, como el llevado a cabo en otros campos con tanta habilidad dialéctica. Las leyes lógicas que él fue el primero en revelarnos, no se reflejan con suficiente claridad en su filosofía de la historia, en pocas palabras, *Hegel* no ha llegado hasta el concepto de la *totalidad orgánica* e *ideal* de la historia, hasta su estructuración especulativa y su arquitectónica consumada.

Hemos de comenzar aquí con lo meramente formal y metódico, para pasar, solo a partir de esto, a lo sustancial; pero ocurrirá que incluso a partir de la mera consideración de lo formal, tropezaremos inmediatamente con algo sustancial.

Hegel divide todo el curso de la historia, hasta nuestros días, en cuatro épocas fundamentales, a las que denomina mundo *oriental*, *griego*, *romano* y *cristiano-germánico*. Él quiso intentar, sin duda, someter este curso de la historia a una arquitectónica tricotómica, y admitir solo tres épocas principales, a saber, la *oriental*, la *clásica* (Grecia y Roma) y el mundo *cristiano* que perdura todavía. No obstante, pronto se dio cuenta de que la esencia de Grecia difiere de una forma tan significativa de la romana que resulta imposible unificar ambas esferas, y que al menos existe entre ellas una diferencia análoga a la que existe entre Oriente y Grecia. Pero una dificultad todavía mayor consistiría en que a la aceptación de estas tres épocas se le hizo inmediatamente el reproche de que no nos encontramos todavía al final de la historia y que por ello no podría estar permitido clausurar así la historia y no dejar lugar alguno para posibles desarrollos posteriores; más aceptable sería, por el contrario, admitir con Herbart que la historia transcurrida hasta la fecha no constituye más que un comienzo; no obstante,

esto tampoco resulta aceptable. Esta observación ya podría haber bastado para destruir una construcción semejante. Pero la razón más importante que se podría aducir a favor de esta división de Hegel, sería el predominio de la *tetracotomía* en el ámbito de la naturaleza y de lo externo en general, donde el segundo momento se escinde en sí de nuevo y de este modo la totalidad aparecía como una realidad cuatripartita. A este respecto la respuesta resulta muy fácil; pues la Historia universal no es ninguna etapa natural, y este proceso supremo del espíritu no puede compartir en modo alguno el destino de la realidad exterior. Platón ha captado esto de una forma muy profunda en el *Timeo* cuando afirma que lo *estable* tiene *dos medios*, pero *solo lo estable* y no lo que *se mueve* absolutamente, que es el Espíritu del mundo.

Además, Grecia no se encuentra con Roma en una relación de oposición tan tensa como debería estarlo si hubiere un *medio roto* y, en general, una oposición en el seno de la oposición. Pero, además, aquí hace de nuevo acto de presencia la objeción: «por lo tanto en este cuarto periodo ha concluido la historia, por lo tanto la Humanidad ha alcanzado su último estadio»; y esta objeción, según hemos dicho, no ha de ser desestimada. Por ello, finalmente, algunos que ven la inadecuación especulativa de la división cuatripartita, recurren a otra disculpa para convertir la debilidad del maestro en una ventaja, afirmando que precisamente en esta particularidad se revela brillantemente el vigor de su espíritu, puesto que él sin atarse a ningún esquema y sin plantear ninguna forzada construcción apriorística no introdujo a la fuerza el contenido de la Historia universal en las formas preestablecidas de un esquematismo pedante sino que supo rendir tributo al libre curso de la realidad.

A esto debemos replicar: o bien las leyes de la dialéctica son universales e irrefutables, y en ese caso habrían de encontrar en la historia sus manifestaciones reales; o bien son débiles, parciales e insuficientes, y entonces tampoco podrían revelarse en otras esferas del saber y por doquier su deducción había de estar desprovista de toda necesidad. Pero estas leyes llevan en sí mismas el criterio de su necesidad; por ello la historia, esta piedra de toque de todas las especulaciones, tendrá que revelárnoslas *sub specie aeternitatis* en la esfera de los *hechos*. Pero mientras estas leyes estén desprovistas de su realización más precisa en la historia, estarán privadas de su apoyatura más firme. Por tanto si la filosofía no las constata en la historia, comete o bien suicidio o un infanticidio, pues o bien se desploma a sí mismo o aniquila sus corolarios. Pero la pretensión de evitar un esquematismo pedante y de esta forma mantener en pie la presunta libertad, solo puede ser considerada en este caso como un autoengaño, o bien no es en realidad, sino una evasiva impotente. Todo el que establezca un principio está obligado con ello a re-

conocer sus últimas consecuencias, resultando completamente indiferente si las saca él mismo o lo hace otro. ¡Ay de él si el resultado echa abajo su principio!; pero honor, honor eterno, si el resultado al que él mismo no ha llegado, confirma en lo sucesivo el nuevo descubrimiento.

Tal es precisamente el destino tanto de Hegel como de todos aquellos a quienes, en cualquier aspecto, podemos denominar grandes. Ciertamente, él mismo no pudo sacar todas las consecuencias de su punto de vista, pero esto no menoscaba en modo alguno su mérito; y quien, habiendo reconocido una insuficiencia en su sistema, la subsana, o incluso propicia con normalidad un avance ulterior a partir de este punto de vista, rendirá con ello, sin duda, un tributo bastante mayor al genio de Hegel que aquel que solo se propone un mantenimiento, de una forma incuestionable, de las ideas recibidas de él. Y ¿podría rebelarse contra su propia obra quien ha deducido de una forma tan vigorosa las leyes del desarrollo y las ha verificado en la génesis de las ideas?

Por tanto, la totalidad de la Historia universal ha de ser comprendida completa y absolutamente desde el horizonte de la tricotomía especulativa, pero no para causar perjuicio alguno a la libertad del desarrollo, no ha de ser ninguna *parte* de la historia, por ejemplo de la pasada, sino precisamente su *totalidad*, la que ha de ser concebida de esa forma especulativa y orgánica. Pero la totalidad de la historia ha de constar del pasado y del futuro, del camino ya recorrido y del todavía pendiente de recorrer, y de aquí surge la primera exigencia: la de reivindicar para la especulación el conocimiento de la esencia del *futuro*.

También en el ámbito de la ciencia existen prejuicios que poseen la desafortunada propiedad de echar raíces incluso en los espíritus más vigorosos y, naturalmente, de paralizar el desarrollo ulterior. ¡Con qué frecuencia tales prejuicios teóricos han ahogado la vida y privado a la humanidad de aquello que se encontraba inmediatamente detrás de ella! Si alguien pudo estar libre de tales prejuicios, ése fue sin duda el espíritu especulativo de Hegel; pero precisamente en este punto él delata una tal anomalía. A pesar de que no pudo establecer todas las consecuencias de sus descubrimientos y dejó todavía tantas cosas pendientes de hacer, no prejuzgó en ninguna parte la *posibilidad* de un desarrollo ulterior, de forma que sus deficiencias son casi siempre de carácter *privativo*, pero no absolutamente *negativo*. Pero precisamente en la filosofía de la historia sostuvo un prejuicio negativo el cual, por muy natural e indiscutible que pudiera parecer, no por ello obstaculizó en menor medida una concepción normal. A saber, en su obra no dedicó una sola sílaba al *futuro*; y *opinab*a incluso que la filosofía en la fundamentación de la historia solo puede poseer una fuerza retroactiva, pero que el futuro habría de ser excluido por completo del ámbito de la especulación.

Sin embargo, nosotros, por nuestra parte, afirmamos desde un principio que si no se admite la *cognoscibilidad del futuro*, si no se concibe el futuro como una parte *integrante* de la historia, que muestra la realización del destino de la humanidad, resulta imposible alcanzar el conocimiento de la totalidad *orgánica* e ideal, así como del proceso apodíctico de la Historia universal. Por ello la constatación de la cognoscibilidad del futuro constituye una *cuestión previa* ineludible para la estructura orgánica de la historia; pues en lo referente a la incognoscibilidad del futuro en Hegel ocurre lo mismo que en el punto de vista crítico de Kant acontecía respecto al carácter inalcanzable de lo Absoluto como tal, con la sola diferencia de que el planteamiento kantiano era el resultado necesario de su punto de vista y de su sistema, mientras que en Hegel fue introducido desde el exterior, y por ello resulta perturbador para toda la secuencia.

Por tanto, así como la filosofía posterior se atrevió en el campo de la pura especulación a cuestionar esta limitación kantiana, así actualmente el destino de la filosofía de la historia consiste en transgredir, asimismo, este prejuicio análogo de Hegel; y así como sin esta primera transgresión no fuimos capaces de alcanzar en general el conocimiento absoluto en la filosofía, así tampoco podemos, sin la segunda, alcanzar el conocimiento absoluto en la filosofía de la historia. Por desmesurada y paradójica que pareciera de hecho esta exigencia, no lo sería en modo alguno *más* que aquella que alcanzó la gran victoria sobre la filosofía crítica. Por tanto si entra dentro de las posibilidades de la razón aprehender la esencia de Dios, de la libertad y de la inmortalidad, ¿por qué habría de quedar excluida de esta posibilidad la *esencia* del futuro? Aquí ponemos el acento sobre la *esencia* porque solo esta, y precisamente en este caso, puede constituir el objeto de la filosofía; pues la esencia necesaria puede revelarse en una cantidad infinita de *seres contingentes*, que habrían de permanecer siempre arbitrarios y por ello no se pueden prever en sus particularidades, pero que habrían de *aparecer* constantemente como el receptáculo de lo interior y lo universal, digno de la esencia y acorde con ella (August von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*).

(12)

Feuerbach se pregunta si la filosofía posthegeliana corresponde tan solo a un nuevo periodo de la historia de la filosofía o más bien a una nueva fase de la historia de la Humanidad.

Son cosas completamente distintas una nueva filosofía que se sitúa en una época que se desarrolla en el marco de un horizonte común a las filosofías anteriores, y una filosofía que se sitúa en un nuevo periodo de la

Humanidad; es decir, son cosas completamente distintas una filosofía que deba su existencia a una necesidad filosófica, tal como ocurre, por ejemplo, con la filosofía de Fichte con respecto a la de Kant, y una filosofía que corresponda a una necesidad de la Humanidad o que coincida con ella; son cosas distintas una filosofía que pertenezca a la historia de la filosofía y solo de una forma indirecta, a través de ella, pertenezca a la Humanidad, y una filosofía que pertenezca de una forma inmediata a la historia de la Humanidad. Por consiguiente, cabe preguntar ¿se requiere un cambio, una reforma, una renovación de la filosofía? Y, en caso afirmativo, ¿*cómo* podría, *cómo* debería ser llevada a cabo? ¿Sería este cambio acorde con el espíritu y la concepción de la filosofía anterior o debería asumir un sentido nuevo? ¿Se trata de una filosofía como la pasada o de una esencialmente distinta? ¿Se trata únicamente de una nueva filosofía o de una nueva época? Ambas cuestiones, *si* es necesario *un* cambio de filosofía, y de qué naturaleza, se encuentran en conexión con la pregunta: ¿Nos encontramos en el umbral de una nueva época, de un nuevo periodo de la Humanidad, o nos seguimos moviendo en los viejos carriles y perdura en nosotros el hombre viejo, introduciendo solo los cambios que resultan imprescindibles debido al transcurso del tiempo? Si planteáramos la cuestión de la necesidad de un cambio solo desde un punto de vista filosófico, lo plantearíamos de una forma demasiado limitada, incluso la reduciríamos al plano de una disputa escolar al uso. Nada sería más tedioso que esto.

Solo cabe considerar como necesario y verdadero el cambio de la filosofía que responda a las necesidades de la época, de la Humanidad. En los periodos en los que asistimos al hundimiento de una concepción que ha regido la Historia universal, nos encontramos ciertamente con necesidades contrapuestas —para unos resulta necesario, o así lo consideran, conservar lo viejo y rechazar lo nuevo, para otros constituye una *necesidad* desarrollar lo nuevo— ¿De qué parte se encuentra la verdadera necesidad? En aquella que responde a las necesidades del futuro —del futuro anticipado —en aquella en que está presente el movimiento que avanza hacia adelante. La necesidad de conservación es solo una necesidad artificial, provocada —reacción—. Los cambios llevados a cabo hasta ahora en el ámbito filosófico fueron retoques irrelevantes […] una conexión arbitraria de distintos sistemas preexistentes, medias verdades, sin fuerza positiva, porque estaban desprovistos de negatividad absoluta. Solo quien tiene el coraje de ser absolutamente negativo posee la fuerza de producir algo *nuevo* (L. Feuerbach, *Notwendigkeit einer Veränderung*).

III. LA RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE HEGEL

Vamos a reproducir algunos textos significativos de la recepción y la confrontación neohegeliana con la filosofía de la religión. La carta que el joven Feuerbach le escribe a Hegel en 1828, con motivo del envío de la Tesis doctoral, ya delata una inflexión en la concepción filosófica, que incluye una nueva valoración del Cristianismo, y que prefigura de algún modo el rumbo que va a emprender el movimiento neohegeliano.

1. La carta de Feuerbach a Hegel con motivo del envío de su Disertación doctoral

[…] y también esta disertación mía, al menos en general, y aun cuando ello ocurra de una forma muy imperfecta, todavía tosca y defectuosa, de un modo que no rehúye lo abstracto, lleva en sí, no obstante, la huella de un modo de filosofar que cabría denominar la realización y la mundanización de la idea, la *ensarkosis* o encarnación del puro logos. Esta conciencia, por tanto, a pesar del carácter defectuoso de mi trabajo, que yo mismo reconozco y lamento, me anima a enviárselo a usted. También estoy firmemente convencido de que aquella manera de filosofar, que todavía sin desprenderse ni liberarse de mí mismo, solo alcanza a vislumbrarse en este trabajo mío, se encuentra en mi interior únicamente en estado de gestación, y quizá a través de mí no llegue nunca a una existencia y una configuración plenas, es algo que está presente en la época o (lo que viene a ser lo mismo) en el espíritu mismo de la filosofía moderna, e incluso de la más reciente, y surge de él. Pues si en la filosofía denominada según el nombre de usted, y así como enseña el conocimiento mismo de la historia y de la filosofía, no se trata de un trasunto de la escuela sino de la huma-

nidad, si el espíritu , al menos el de la filosofía más reciente, pretende, aspira a romper las barreras de una escuela y a convertirse en una concepción universal, histórico-universal, manifiesta, y precisamente en ese espíritu se encuentra no meramente la semilla respecto a una actividad literaria y a una escritura mejores sino respecto a un espíritu universal que se manifiesta en la realidad, por así decirlo, hacia un nuevo periodo de la Historia universal, así se trata ahora de fundar un reino, el reino de la Idea, del pensamiento que se contempla en toda existencia y que es consciente de sí, y expulsar de su trono soberano al Yo, al Sí-mismo, que especialmente desde el comienzo de la era cristiana, ha dominado el mundo y se ha concebido como el único espíritu y se ha hecho valer como absoluto y ha expulsado al espíritu objetivo, el único que es verdaderamente absoluto y objetivo [...].

Se trata ahora de concebir un nuevo fundamento de las cosas, una nueva historia, una segunda creación, en la que ya no sea el tiempo ni el pensamiento de aquí o de allá la forma general de concebir las cosas, sino la razón. Si tal como cabe probar con claridad meridiana, el hombre se hace reo de la más disparatada contradicción, si él se limita a hablar de las cosas como si estuvieran desvinculadas y separadas del pensamiento, por no hablar de que el pensamiento es algo subjetivo y no real, se ha de estimar más bien que el hombre, así como las cosas mismas, no existen fuera del pensamiento, si el pensamiento que todo lo abarca, constituye el verdadero espacio universal de todas las cosas y de todos los sujetos, si además toda cosa, todo sujeto solo son tales mediante la representación en el pensamiento de los mismos, entonces está claro que si el Yo, el Sí-mismo (junto con las infinitas cosas que se encuentran en conexión con él) es superado en el pensamiento como el principio universal y determinante del mundo y de la intuición, y desaparece de la intuición misma, el sí-mismo cesa de ser lo que fue hasta ahora, e incluso cabe hablar de su muerte. Por consiguiente, no se trata ahora de un desarrollo de los conceptos bajo la forma de su universalidad, en su pureza aislada y en su ser en sí clausurado, sino de destruir de verdad las concepciones imperantes hasta ahora en la Historia universal acerca del tiempo, la muerte, el más allá, el más acá, el yo, el individuo, la persona, y de la persona concebida como absoluta, fuera de la finitud en lo Absoluto, es decir, Dios etc. que contienen el fundamento de la historia transcurrida hasta la fecha y también la fuente del sistema de las representaciones cristianas, tanto ortodoxas como racionalistas; se trata de penetrar hasta el fundamento de la verdad, y de colocar en su lugar, como concepción que determina el mundo en su actualidad inmediata, los conocimientos que están presentes en la reciente filosofía como un reino del en sí y de un más allá, bajo la forma de la verdad y la

universalidad puras. Por consiguiente, el Cristianismo no puede ser concebido como la religión consumada y absoluta; esta solo puede ser el reino de la realidad de la idea y de la razón existente (Ludwig Feuerbach, carta a Hegel, de 1828).

2. El problema de la inmortalidad

El primer gran debate llevado a cabo en el seno de la escuela hegeliana giró en torno al problema de la inmortalidad individual, la famosa Untersblichkeitsstreit. Feuerbach fue el primero en cuestionar abiertamente esa inmortalidad, desarrollando una temática que ya había asomado en la carta a Hegel, de 1828:

[…] Pues el más allá no es otra cosa que el mundo real no percibido como tal, mal interpretado, no comprendido. El sujeto solo conoce la sombra, la apariencia externa, superficial del mundo real, porque en sí mismo solo es superficial y vacío, confunde la sombra del mundo con el mundo mismo, por consiguiente el verdadero mundo real no es necesariamente para él más que una sombra, una ensoñación, una visión fantasiosa del futuro.

Quien comprende el lenguaje mediante el que habla el espíritu de la Historia universal no puede desconocer que nuestra época es la clave de bóveda de un gran periodo en la historia de la humanidad y el punto de partida de una nueva vida espiritual. Sin duda vemos cómo un gran número de nuestros coetáneos, indiferentes respecto a las elevadas doctrinas de la historia, sin prestar atención a las acciones esforzadas y los dolorosos trabajos de la humanidad, desdeñando y atentando contra los derechos y pretensiones que a través de los combates milenarios ha alcanzado la razón, retorna a lo viejo y se esfuerza por restablecerlo en su forma inmutable, como si las corrientes sanguíneas de épocas pasadas hubieran fluido en balde o a lo sumo solo hubieran corrido con el fin de que determinados individuos pudieran de esa forma columpiarse con tanta mayor despreocupación en las hamacas de la vieja fe, y para que pudieran poseer en la corriente de los siglos transcurridos inútilmente un espejo de la grandeza, firmeza y solidez de su propiedad particular. Solo que precisamente este fenómeno demuestra que pronto un nuevo espíritu nos agraciará con su aparición, nos liberará de las lamentables oposiciones y contradicciones, en las que se ha disuelto actualmente; pues la historia nos enseña sin duda que precisamente cuando algo se encuentra al borde de su hundimiento total se afirma de nuevo con toda intensidad como si quisiese comenzar de nuevo su ciclo vital, ya consumado. Ciertamente, vemos, ade-

más, cómo innumerables personas se aferran, como a algo absoluto, a las opiniones, las representaciones, intuiciones, sistemas, máximas y principios imperantes en la actualidad. Pero este fenómeno hará acto de presencia de nuevo, en todas las épocas. No hay nada más acorde con el hombre sensible común que el considerar la actualidad como algo insuperable, absolutamente último, el interrumpir con ella los movimientos de la historia. El movimiento del globo terráqueo solo lo conoce quien es capaz de elevarse por encima de él a la contemplación de las potencias celestes. Solo a unos pocos les está reservado contemplar el final de la época actual, elevarse por encima de sus límites y mediante el duro caparazón y corteza de las máximas y principios imperantes actualmente sentir la fuente de la vida eterna que fluye eternamente; a pocos les está reservado adentrarse en la profundidad y tomar el pulso del tiempo creador, más allá de la superficie que presenta por doquier el espectáculo de una realidad inmutable, que permanece igual a sí misma. Pues el espíritu emergente, el que llegará a ser el día luminoso y espléndido del futuro siempre aparece primeramente solo en algunos como oscuros presentimientos y anhelos, mostrando su repugnancia y contrariedad respecto a las absoluteces, a los ídolos de la actualidad y en la consideración consciente de la nulidad de los mismos. Quizá también el espíritu de quien esto escribe es una gota perecedera que brota de la fuente de la vida eterna que mana por debajo de la corteza de la actualidad, y sus pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad son chispas que saltan de la forja y del fuego subterráneos del espíritu creador, a través de la chimenea de la actualidad. Pues si ha de volver, y volverá realmente también, un nuevo espíritu, un nuevo ser al pecho de la humanidad actual, lleno tan solo de vaciedad y vanidad, se necesitará ante todo que el hombre, después de haberse deleitado durante demasiado tiempo, al estilo auténticamente mahometano, en los sueños paradisíacos de su inmortalidad, después de haber vivido demasiado tiempo en la contemplación placentera de sí mismo en el goce extasiante de su individualidad, se acuerde de su total caducidad y mortalidad y que mediante este recuerdo y toma de conciencia despierte en sí la necesidad de buscar, fuera de su propia individualidad y de la fe en su propia inmortalidad e infinitud, la fuente de la vida y de la verdad, el motivo determinante de sus acciones y la morada de la paz. Únicamente si el hombre reconoce de nuevo que no hay tan solo una *muerte aparente,* sino una muerte real y verdadera, que concluye por completo la vida del individuo y vuelve a tomar conciencia de su finitud, tendrá el coraje de volver a comenzar una nueva vida y sentirá la necesidad acuciante de convertir lo absolutamente verdadero y esencial, lo realmente infinito, en el pretexto y contenido de todas sus actividades espirituales.

Verdadera religión, verdadera humildad, verdadera y plena sumisión y abandono en Dios solo es posible si el hombre reconoce la muerte como una muerte verdadera, real y completa […] En caso de a ti, querido lector, que quizá hayas recibido por casualidad estas páginas en tus manos, seas quienquiera que seas, pietista o racionalista, te parezcan místicos estos pensamientos, y que por ello habrías de rechazarlos de ti como falsos, deberías considerar, no obstante, que tú al menos una vez, si no durante la vida, sí en la conclusión de la misma, en el momento de la muerte, te verás obligado a comportarte místicamente, a ser místico quieras o no; pues la propia naturaleza se muestra completamente mística en la muerte. No hay una muerte a medias, una muerte escindida y ambivalente; en la naturaleza todo es verdadero, completo, indiviso, pleno; la naturaleza no es algo escindido; ella no miente; la muerte es, por consiguiente, la disolución completa, total de todo tu ser, en su integridad; solo hay una muerte, que es una muerte total, que no se limita a mordisquear algo en el hombre, no deja nada aparte. Totalidad, universalidad son la forma y el carácter generales de la naturaleza; si mueres, mueres completamente, todo está muerto […].

¡Qué espacios enormes y tan poca vida! ¿Cómo concuerda esto? ¡Qué contradicción! Solo que tú olvidas observar en este tu éxtasis vital que el amor a la vida de la naturaleza es a la vez un amor a la muerte, que el nacimiento de un ser supone la muerte de otro, que el instinto de conservación en la naturaleza es a la vez instinto de destrucción. Tú no ves qué grado de desdicha afecta a la existencia y a la vida de un ser individual, que no puede existir sin entrar en oposición y contradicción con otro, qué penosamente limitada y condicionada es la vida, puesto que solo puede existir bajo esta limitación y condicionamiento, de que resulta contradictorio. Tú no ves que mismo parece como si fuera en cierto modo, por así decirlo, ya una desdicha vivir, ser un ser viviente individual, un individuo, y no percibes cómo esta condición de que la vida solo puede existir como contradicción, cada viviente tiene su enemigo mortal, que manifiesta una limitación y finitud de la vida misma (Ludwig Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*).

3. Transformación de la filosofía de la religión en D. Fr. Strauss

La publicación en 1835-1836 de La vida de Jesús *de Strauss marcó un hito en el desarrollo de la escuela hegeliana. Supone de hecho la ruptura de la misma y el surgimiento del movimiento neohegeliano propiamente dicho. El prólogo de la obra constituye toda una declaración de principios:*

(1)

Al autor de la obra, cuya primera parte llega aquí a manos del público, le pareció que había llegado el momento de ofrecer una nueva visión de la vida de Jesús, en lugar de las anticuadas concepciones sobrenatural y natural. Que ellas están anticuadas es algo que en nuestros días es admitido más bien por la segunda corriente que por la primera. Pues mientras que el interés por la explicación de los milagros y por el pragmatismo de los racionalistas hace tiempo que ha decaído, actualmente los comentarios evangélicos más leídos son aquellos que logran adaptar al nuevo gusto la concepción sobrenatural de la historia sagrada. No obstante, la concepción ortodoxa ya se distanció de hecho de esta historia antes que la racionalista, puesto que solo debido a que la primera no satisfacía a los progresos de la situación cultural, se elaboró la última; pero los recientes intentos de retrotraernos de nuevo, con la ayuda de una filosofía mística, a la concepción sobrenatural de nuestros antepasados, ya delatan mediante el estado de excitación anímica, que adoptan, que ellos constituyen los últimos intentos desesperados de traer al presente el pasado, de hacer pensable lo impensable.

El nuevo punto de vista, que ha de sustituir a los mencionados, es el mítico. Tal punto de vista no se aplica a la historia evangélica, por primera vez en este libro. Hace tiempo que se lo ha aplicado a partes concretas de la misma, y ahora solo ha de ser desarrollada plenamente. Esto no significa en modo alguno que toda la historia de Jesús haya de ser considerada como mítica, sino tan solo que todo en ella ha de ser examinado críticamente para comprobar si contiene elementos míticos. Si la exégesis de la antigua Iglesia partía del doble presupuesto: en primer lugar que en los Evangelios se contenía una historia y, en segundo, que esa historia tenía por cierto un carácter sobrenatural, el racionalismo rechazó la segunda de estas presuposiciones, no obstante, solo con el fin de aferrarse con tanta mayor firmeza a la primera, a saber, que en aquellos libros se hallaba auténtica historia, por más que se tratara de una historia natural: en esta mitad del camino no puede mantenerse en pie la ciencia sino que debe abandonarse también el otro presupuesto, e investigar primeramente si y en qué medida nos encontramos en los Evangelios sobre un fundamento y una base históricos. Este es el curso natural de las cosas y por ello la aparición de una obra como la presente no solo está justificada sino que resulta incluso necesaria.

Sin duda, con ello todavía no se ha demostrado que precisamente el autor de dicha obra estuviese destinado a sobresalir en esta tarea. Él es muy consciente de que muchos otros habrían estado en condiciones de realizar una obra así con una mayor erudición que él. No obstante, él cree por otra parte, que posee al menos una cualidad que le capacita, más que

a otros, para enfrentarse a este cometido. Pues a los más eruditos y agudos teólogos les suele faltar todavía, sobre todo en nuestro tiempo, la exigencia fundamental para un trabajo de esta índole, sin la cual, a pesar de toda erudición, no se puede conseguir nada en el ámbito de la crítica: la liberación interior del ánimo y del pensamiento de determinados presupuestos religiosos y dogmáticos, y esta le cupo en suerte tempranamente al autor a través de estudios filosóficos.[1] Podrán considerar los teólogos no cristiana esta ausencia de presupuestos de su obra: él considera no científicos los presupuestos creyentes de la de ellos. Por mucho que a este respecto el tono de este trabajo en relación a los nuevos libros piadoso-edificantes o místico-entusiastas acerca de temas semejantes pueda resultar molesto, no cabrá, no obstante, echar en falta en parte alguna la seriedad científica, o detectar frivolidad: el que las valoraciones se mantengan asimismo dentro del ámbito científico, y se sitúen al margen del fanatismo y del celo antiherético, parece una exigencia razonable.

El autor sabe que el núcleo íntimo de la fe cristiana es completamente independiente de sus investigaciones críticas. El nacimiento sobrenatural de Cristo, sus milagros, su resurrección y ascensión permanecen verdades eternas,[2] por mucho que su realidad como verdades históricas pueda ser puesta en duda. Solo la certeza acerca de esta cuestión puede proporcionar sosiego y dignidad a nuestra crítica y diferenciarla de la racionalista de siglos pasados que creía echar abajo la verdad religiosa, junto con el hecho histórico, y por consiguiente hubo de comportarse necesariamente de una forma frívola. En la conclusión de la obra un apartado mostrará incólume el contenido dogmático de la vida de Jesús: entretanto que puedan el sosiego y la sangre fría con que en el curso de la misma la crítica emprende operaciones aparentemente peligrosas, solo ser explicados desde la seguridad de la convicción de que todo esto no atenta contra la fe cristiana. Podría ocurrir, no obstante, que ciertos individuos se sientan agredidos en su fe por investigaciones de este tipo. Si esto ocurriera tratándose de teólogos, estos encontrarían en su ciencia el remedio para tales heridas, que resulta imposible ahorrarles, si es que no quieren permanecer rezagados por detrás de los avances alcanzados en nuestro tiempo; no obstante, para los no teólogos la situación no está todavía debidamente preparada, y por ello el presente escrito ha sido enfocado de modo que al menos los no eruditos entre los mismos han de observar pronto y a menudo que el ensayo no está destinado para ellos, y, si a pesar de esto,

[1] Como veremos, el encuentro con la filosofía de Hegel ejerció para Strauss un influjo determinante *(N. del T.)*.

[2] Strauss trata de prolongar la recomendación que Hegel hacía a la religión: buscar refugio en la filosofía, la huida al concepto *(N. del T.)*.

por petulancia o pasión antiherética, le prestan atención, entonces, tal como señala Schleiermacher en una ocasión similar, llevan consigo el castigo en su conciencia, en la medida en que les importuna el sentimiento de que no entienden aquello acerca de lo que les gustaría hablar.

A una nueva concepción que pretende situarse en el lugar de otras más antiguas le corresponde confrontarse plenamente con estas. Por ello, aquí el camino hacia la concepción mítica respecto a cada punto concreto ha sido recorrido a través de las concepciones sobrenatural y racionalista, y de su refutación respectiva, de forma, no obstante, que, tal como conviene a la auténtica refutación, de las concepciones objeto de crítica se saque a la luz, con reconocimiento, lo que haya de verdadero en ellas, y se lo incorpore a la nueva concepción. De este modo se ha obtenido a la vez la ventaja externa, consistente en que la obra puede servir ahora a modo de repertorio de los principales puntos de vista y discusiones sobre todas las partes de la historia evangélica. No obstante, no se pretende en modo alguno con ello examinar toda la literatura existente sino, donde ello resulte factible, concentrarnos en las obras fundamentales de las diferentes corrientes. Por lo que atañe a la corriente racionalista siguen teniendo un valor clásico los escritos de Paulus,[3] y por ello son objeto de una atención preferente; en lo relativo a la concepción ortodoxa el comentario de Olshausen era especialmente importante en cuanto el intento más reciente y apreciado a la hora de ofrecer un enfoque moderno y filosófico de la interpretación que cree en los milagros; pero para una reelaboración crítica de la vida de Jesús los comentarios de Fritzsche constituyen la más excelente aportación preliminar, en la medida en que ellos, junto con una erudición filológica por encima de lo común, muestran a la vez aquella imparcialidad e indiferencia científica respecto a los resultados y consecuencias, que constituye la primera condición de un progreso en este ámbito.

El segundo volumen, que comienza con un examen detallado de los milagros de Jesús, y con el que concluirá toda la obra, ya está terminado, y será enviado a la imprenta al concluir este primer volumen (D. Fr. Strauss, *Das Leben Jesu I.* Vorwort).

(2)

Strauss quería situarse con su labor crítica a la altura del «siglo XIX», haciéndose cargo de la herencia religiosa, en el horizonte de la apropiación y prolongación de la obra de Hegel.

---

[3] Significado representante del racionalismo teológico, profesor de Feuerbach *(N. del T.).*

Parece que mediante los resultados obtenidos hasta ahora en el curso de esta investigación se ha destruido todo lo que el cristiano cree acerca de su Jesús, que todos los estímulos que habían sido generados por esta fe le han sido sustraídos, y que todos los consuelos le han sido arrebatados. El tesoro infinito de verdad y vida, de que se ha alimentado la humanidad desde hace dieciocho siglos parece que ha sido aquí devastado, que lo más elevado ha sido arrojado al suelo, parece que a Dios se le ha arrebatado la gracia, al hombre su dignidad, parece haberse roto el vínculo entre el cielo y la tierra.[4] Con horror se aparta la piedad de un desacato tan monstruoso, y desde la infinita autocerteza de su fe emite la sentencia taxativa: una crítica impertinente podrá aventurar lo que quiera. No obstante, todo lo que la Escritura afirma y la Iglesia cree acerca de Cristo permanecerá eternamente verdadero, sin omitir el más mínimo detalle. De este modo, en la conclusión de la crítica de la historia de la vida de Jesús, nos encontramos con la tarea de restablecer dogmáticamente aquello que había sido destruido críticamente.[5]

Este cometido no parece ser inicialmente más que una exigencia del creyente al crítico, pero que no se lo plantearía ninguno de estos dos para sí: parece que el creyente, como tal, no necesita de ninguna recuperación de la fe, pues esta no ha sido aniquilada en él por ninguna crítica; el crítico como tal tampoco la necesita, pues puede soportar esta destrucción. De este modo parece como si el crítico al querer salvar al dogma del incendio, que su crítica ha provocado, emprendiera algo falso desde su punto de vista, en cuanto él, aquello que para él no es ningún tesoro, lo tratara como tal por acomodarse a la fe; pero en lo relativo al punto de vista del creyente sería algo superfluo en la medida en que se esfuerza por salvar algo que para aquel a quien pertenece, no está en peligro.

No obstante, si observamos más atentamente el problema, se nos presenta bajo una luz distinta. Aun cuando no se encuentre todavía desarrollada, la duda está copresente en toda fe, que todavía no es saber; el cristiano más creyente tiene por tanto en sí la crítica como resto oculto de incredulidad, o mejor dicho, como germen negativo del saber, y solo a causa de su contención constante surge para él la fe, la cual por tanto también en él es una fe esencialmente restablecida. Pero así como el creyente es en sí un escéptico o crítico, así también el crítico es a su vez creyente. Pues en la medida en que se diferencia del naturalista y librepensador, en la medida en

---

[4] Los teólogos que acaso sean propensos a utilizar expresiones similares contra mí, comprueban aquí que yo mismo veo el problema y que no necesito que sean ellos quienes me lo recuerden.

[5] En efecto, Strauss aparece preocupado por el problema de la herencia religiosa *(N. del T.).*

que su crítica surge en el horizonte del espíritu del siglo XIX y no en de siglos anteriores, está lleno de respeto por toda religión, y es particularmente consciente del contenido de la religión suprema, la cristiana, como idéntica con la suprema verdad filosófica, y por consiguiente, después de que en el curso de la crítica se ha limitado a resaltar tan solo el aspecto de la diferencia entre sus convicciones y la fe cristiana histórica, experimentará la necesidad de hacer justicia asimismo al aspecto de la identidad [...]

Con ello parece que se ha confirmado, de un modo superior, la concepción de la Iglesia acerca de Cristo, a partir del concepto de Dios y del hombre en su relación recíproca y que se ha retornado así al punto de vista ortodoxo, si bien por un camino inverso, a saber, así como allí se dedujo la verdad de la concepción eclesiástica acerca de Cristo, a partir de la autenticidad de la historia evangélica, así aquí a partir de la verdad de los conceptos se deduce la autenticidad de la historia. Lo racional es también real, la idea no es meramente un deber ser kantiano, sino asimismo un ser; habiéndose demostrado que la idea de la unidad de la naturaleza divina y humana constituye una idea de la razón, también debe poseer una existencia histórica. La unidad de Dios con el hombre dice por ello Marheineke (*Dogmatik*, par. 326) se hizo manifiesta y real en la persona de Jesucristo como un acontecimiento; en él se concentraba, según Rosenkranz, (*Enzyklopädie*, p. 160) el poder divino sobre la naturaleza, no podía obrar sino milagrosamente, la realización de milagros, que a nosotros nos resulta sorprendente, era natural para él; su resurrección, dice Conradi (*Selbstbewusstsein und Offenbarung*, pp. 295 ss.), es la consecuencia necesaria de la plenitud de su personalidad y sorprende tan poco, que más bien resultaría sorprendente si ella no se hubiera producido [...].

Si se le atribuye realidad a la idea de la unidad de la naturaleza divina y humana, ¿significa esto tanto como habría de haberse hecho real una vez en un individuo, tal como ni antes ni después habría vuelto a repetirse? Ciertamente, esta no es la forma cómo se realiza la idea, realizando toda su plenitud en un ejemplar, mostrándose avaro con todos los demás, sino que gusta difundir su riqueza en una multitud de ejemplares que se complementan recíprocamente, de individuos que se van sucediendo y desapareciendo de nuevo. Y esto ¿no habría de constituir realidad alguna de la idea? La idea de la unidad de la naturaleza divina y humana, ¿no habría de ser real más bien, en un sentido infinitamente superior, si concibo a toda la humanidad como su realización, que si escojo a un solo individuo como tal? ¿No sería más verdadera una encarnación de Dios desde la eternidad que una realizada en un punto exclusivo del tiempo?

Esta es la clave de toda la Cristología, poner como sujeto de los predicados, que la Iglesia atribuye a Cristo, no a un individuo, sino a una idea,

pero una idea real, no irreal en sentido kantiano. Las propiedades y funciones, que la doctrina de la Iglesia atribuye a Cristo, concebidas en un individuo, un Dios-Hombre, se contradicen, pero en la idea del género concuerdan.[6] La humanidad es la unión de ambas naturalezas, el Dios hecho hombre, el espíritu infinito que se enajena en la finitud, y el espíritu finito que toma conciencia de su infinitud; ella es la hija de la madre visible y del padre invisible: del espíritu y de la naturaleza; ella es el taumaturgo —en cuanto en el curso de la historia humana el espíritu se enseñorea de la naturaleza de un modo cada vez más pleno, esta es rebajada frente a él a la condición de material impotente de su actividad; ella es lo no pecaminoso: en cuanto el curso de su desarrollo es irreprochable, las impurezas siempre afectan únicamente al individuo, pero en el género y en su historia han sido eliminadas; ella es el que muere, resucita y asciende al cielo: en cuanto su cada vez más elevada vida espiritual reafirma su unidad con el espíritu infinito partiendo de la negación de su condición natural y de la superación de su finitud como espíritu personal, nacional, universal. Mediante la fe en este Cristo, especialmente en su muerte y resurrección, el hombre queda justificado ante Dios: es decir, mediante la vivificación de la idea de la humanidad en sí, particularmente según el momento de que la negación de la condición natural, la que a su vez ya es negación del espíritu, por tanto negación de la negación, constituye el único camino hacia la verdadera vida espiritual para los hombres, y también el individuo se hará partícipe de la vida humano-divina del género (D. Fr. Strauss, *Das Leben Jesu II*).

(3)

D. Fr. Strauss concibe su Vida de Jesús como un desarrollo coherente de los presupuestos de la filosofía de la religión de Hegel.

Mi crítica de la vida de Jesús estuvo desde su origen en una íntima relación con la filosofía *hegeliana*. Ya durante mis estudios universitarios, nos pareció a mí y a mis amigos que el punto más importante de este sistema para la Teología era la distinción entre representación (Vorstellung) y concepto (Begriff) en la religión,[7] los cuales, bajo formas distintas, pueden, no obstante, tener el mismo contenido. En esta distinción vimos conciliados el respeto a los textos bíblicos y a los dogmas de la Iglesia con

[6] La concepción de Strauss supone en cierto sentido un punto intermedio entre la concepción hegeliana y la feuerbachiana *(N. del T.)*.

[7] Distinción fundamental en la concepción hegeliana acerca de cuyo verdadero alcance siguen discutiendo los intérpretes actuales *(N. del T.)*.

la libertad de pensamiento frente a ellos, tal como no hemos encontrado en ninguna otra parte. Desde esta perspectiva, pronto se convirtió en la cuestión más importante para nosotros la referente a la relación en que se encontraban las partes históricas de la Biblia con el concepto, particularmente las de los Evangelios: el si el carácter histórico pertenecía también al contenido, el cual, siendo el mismo para la representación y el concepto, también exigía ser reconocido por este último, o bien si perteneciendo tan solo a la forma, el pensamiento conceptual no estaba por tanto vinculado a él.

Si intentábamos aclararnos acerca de esta cuestión recurriendo a los escritos de *Hegel* y a los de sus discípulos más destacados, constatábamos que precisamente este punto sobre el que más claridad deseábamos era el que más oscuro nos quedaba. En *Hegel*, particularmente en la *Fenomenología,* se mostraba toda la ambigüedad del concepto de superación *(Aufhebung)* en este punto. Ora parecía que dejaba caer la historia frente al concepto que se había alcanzado de la cosa, ora que junto con la idea también se había de mantener la historia; no estaba claro si el hecho evangélico no solo en su particularidad, sino juntamente con toda la serie histórico-universal de desarrollos de la idea era lo verdadero o si la concentración de la idea en aquel hecho singular solo habría de ser concebido como una visión concentrada para la representación de la conciencia. Creíamos haber descubierto algo más de concreción en *Marheineke*[8] en cuanto nos parecía que detrás del aspecto positivo de la relación del concepto con la historia, casi desaparecía el aspecto negativo; un enfoque que veíamos que también compartía *Göschel*, y, cada vez más, todo el sector teológico de la escuela *hegeliana*.

Pero precisamente este enfoque era el que menos nos podía satisfacer. ¿Para qué, nos decíamos, distinguir entre representación y concepto en el ámbito de la religión si ambos no se separan realmente sino que así como permanecemos atados al último, también lo estamos a la primera? ¿Se trata tan solo de la apariencia de libertad, de la que se nos hace una simulación, cuando solo se nos conduce desde los hechos a la idea para llevarnos de nuevo desde la idea hasta los hechos? Con ello no hemos dado ningún paso hacia adelante sino que con un desproporcionado derroche de esfuerzo nos hemos quedado detenidos en el punto de vista del sistema ortodoxo. Sin duda se presenta la representación, y más en concreto la historia a la que accedemos por esta vía, como habiendo renacido a partir del concepto; solo que este modo de proceder queda bajo sospecha debido al

[8] Ph. K. Marheineke, profesor de Teología protestante de la Universidad berlinesa, fue, entre otras cosas, el responsable de la primera edición de la *Filosofía de la religión* de Hegel *(N. del T.).*

hecho de que nada ha cambiado en lo relativo a la representación y a la historia, de que en todas sus partes ha conservado la forma que tenía en los viejos sistemas eclesiásticos. Esto conduce inevitablemente a la sospecha de que ha permanecido inmóvil en su posición, y que su presunto recorrido a través del pensamiento solo había sido algo ilusorio.

Se formó en mí, y en mis amigos, con los que compartía búsqueda, en lo concerniente a la relación entre representación religiosa y concepto en general, la idea de una Dogmática, en la que a diferencia de lo que ocurre en la de *Marheineke*, no se retirara meramente la capa superior de la grasa de la caldera dialéctica en la que se había cocinado el dogma eclesiástico, sino que se mostraran desde el comienzo todos los ingredientes y se realizara todo el proceso ante nuestros ojos. Opinábamos que primeramente se habría de exponer la representación bíblica; determinar ulteriormente a esta a través de las unilateralidades heréticas hasta la dogmática eclesiástica; disolver inmediatamente el dogma en la polémica del deísmo y del racionalismo para restablecerlo, depurado, mediante el concepto.

De los dos procesos negativos a los que según esto tuvo que hacer frente el contenido de la fe cristiana: el primero contra la herejía, y frente al reto planteado por la Ilustración reciente, nos pareció que *Marheineke* tomaba demasiado poco en consideración al último, concibiendo de forma inmediata el dogma desde su formulación eclesiástica, como si previamente no hubiera que desechar nada, sino más bien meramente confirmarlo, conducirlo al concepto.

Pero ante la importancia especial que parecía revestir la relación del concepto con la historia evangélica, pronto surgió en mí la idea de elaborar previamente, a este respecto, la vida de Jesús. De acuerdo con el plan inicial, esbozado durante una estancia en Berlín, el trabajo —en un principio destinado a un curso— habría de constar de tres partes, de las que la primera, positiva o tradicional, habría de contener una exposición de la vida de Jesús según los Evangelios, y asimismo una exposición del modo cómo Jesús vive subjetivamente en los creyentes, y finalmente la mediación de ambos aspectos en el segundo artículo del Símbolo apostólico. La segunda parte, negativa o crítica, habría de disolver en gran parte la historia de la vida de Jesús en cuanto historia; la tercera parte, restablecer dogmáticamente lo destruido. A la vez junto con este plan originario, se me había ocurrido denominar el trabajo «Vida de Jesús», y no se podría decir que el título no hubiera sido adecuado para ello. Como en el decurso posterior se prescindió de la primera parte, que se había proyectado, la tercera se convirtió en mero apéndice, y la segunda fue creciendo hasta convertirse en el verdadero cuerpo del libro, quise, según suele ocurrir en estos casos, no desprenderme de la denominación original, y creí poder

adaptarla al nuevo plan, añadiéndole la expresión «elaborada críticamente». Cuento esto para poner de manifiesto qué injusto y precipitado resulta que los señores D. D. *Ullmann* y *Tholuck* hayan atribuido la elección del título de mi libro al deseo de conseguir un gran público lector, e incluso a especulaciones editoriales.

Hasta este punto se había perfilado ya el plan, cuando en Berlín tuve la oportunidad de procurarme dos apuntes fieles de las lecciones de Schleiermacher sobre la vida de Jesús, pertenecientes a dos cursos distintos —también aquí me detengo un momento, porque el autor de la reseña de mi obra en el *Periódico literario de Büchner*, así como el señor profesor *Rosenkranz*, han expresado la sospecha de que yo podría deber mucho a estas lecciones, incluso en cuanto a los detalles, en lo relativo a mi obra. La verdad es que yo en casi todos los puntos me he sentido repelido por las mismas, y ciertamente debo a esta repulsión la configuración más precisa de mi punto de vista sobre muchas partes de la *La vida de Jesús*, en contraste con la de *Schleiermacher*. *Schleiermacher* partió de una construcción de la persona de Cristo a partir de la conciencia cristiana: lo que a mí solo me pudo producir la impresión de un presupuesto acrítico; en el curso de la investigación mostró plenamente su preferencia por el cuarto Evangelio, lo que a mí por lo pronto habría de parecerme como una parcialidad inadecuada; en la concepción de los acontecimientos más sobresalientes en la vida de Jesús, como la transfiguración, resurrección etc. coincide de una forma más abierta o tácita con el Dr. *Paulus*: un punto de vista cuya insostenibilidad creí poder demostrar.

Después de mi regreso de Berlín a nuestra Universidad local, me vi precisado inicialmente a impartir clases de filosofía, pero pronto las iba a interrumpir para poder dedicarme en exclusiva a mi plan teológico. Primeramente estudié y extracté lo que de la antigua y reciente literatura me pareció pertenecer al tema, desde Celso a los Fragmentos de Wolfenbütel,[9] desde la armonía de los Evangelios de San Agustín hasta las de *Olshausen* y *Paulus*, junto con las recientes investigaciones sobre la autenticidad de los Evangelios, desde *Eichhorn* hasta *Bretschneider* y *Sieffert* —y a partir de esta multiplicidad de textos elaboré después mi escrito, en cuya composición yo por consiguiente no procedí «sin ninguna preparación erudita»—, algo que el *Periódico eclesiástico evangélico*, a pesar de la, según dice, «apariencia erudita» de mi trabajo, tiene, no obstante, la buena voluntad de considerarlo posible. Mediante estos estudios preparatorios, la segunda parte, la parte crítica se fue haciendo cada vez más amplia y respecto a la

[9] Se trata de una serie de fragmentos publicados por Lessing, con el título *Fragmente eines Ungenanten*, a partir de la obra póstuma de Reimarus *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes (N. del T.).*

proyectada primera parte, por un lado habría de ser añadida a la segunda y por otra a la tercera, en cuanto se ha de anteponer un resumen de cada relato evangélico a la crítica de los mismos, pero el artículo del Símbolo apostólico se habría de añadir a las consideraciones teológicas finales. Así surgió la obra en su forma actual.

El que después de su aparición, los numerosos adversarios de la filosofía de *Hegel* la utilizarían para poner de manifiesto de la mano de sus resultados las perniciosas consecuencias de la misma, es algo que cabía prever en igual medida que el hecho de que la escuela hegeliana lo rechazaría y que se guardaría de reencontrar en este libro su propio punto de vista. Ambas partes tienen hasta cierto punto razón.

Sobre todo los *hegelianos,* cuando aseguran: esta no es nuestra opinión. En realidad, no es la suya. Creen de buena fe que cuando logran mostrar la presencia de una idea en un relato evangélico, con ello se habría mostrado también su verdad histórica. También cuando se remiten a *Hegel*, y aseguran que él no habría reconocido mi libro como expresión de su pensamiento, no dicen nada de lo que no estuviera también convencido. *Hegel* no fue personalmente ningún amigo de la crítica histórica. Le disgustaba, como también disgustaba a *Goethe*, ver erosionar mediante las dudas críticas las figuras de los héroes de la Antigüedad, a las que su gran inteligencia estaba amorosamente adherida. Aun cuando se trataba también de formaciones nebulosas que ellos tomaron como masas rocosas, no quisieron que se les llamara la atención sobre ello, no ser perturbados en la ilusión, mediante la que se sentían realzados. De ahí los juicios peyorativos y manifiestamente injustos de *Hegel* sobre *Niebuhr*, la aversión hacia las investigaciones de este crítico que él manifestó siempre que se le presentó la oportunidad.

Por lo demás, también prescindiendo de la personalidad de *Hegel*, el sistema *hegeliano* posee un aspecto, en su relación con el tiempo y con los sistemas que le precedieron inmediatamente, que le predisponía negativamente respecto a la crítica. Como desarrollo más inmediato del principio hallado por *Schelling* se opone, con un talante más positivo y reconocedor de lo existente, al criticismo y al idealismo subjetivo de *Kant* y *Fichte*, que adoptaron una actitud crítica y negativa respecto a lo dado objetivamente, también en el ámbito de la religión y la moral —el sistema de la Restauración frente a los sistemas de la Revolución—. Si el yo de *Fichte* había concebido la realidad que estaba frente a él como una masa muerta, sobre la que el sujeto solo mediante su elaboración ha conferido forma y entendimiento, *Hegel* por su parte mostró esta realidad, tanto la de la naturaleza como la del Estado y de la religión, como un todo ya organizado y dotado de espíritu. Si los sistemas inmediatamente precedentes solo conocieron

las proposiciones tautológicas: lo racional es racional; lo real es real y ambos aspectos podían ser conjuntados en la forma, de acuerdo con lo que lo racional *debería ser también* y lo real, racional, lo que equivalía a afirmar que *no era* esto, *Hegel* por su parte desarrolló las frases, señalando que lo real es racional y lo racional real.[10] La expresión *hegeliana*: espíritu objetivo designa este giro, así como lo llamativo que la expresión conserva todavía también para nosotros, designa el hábito del punto de vista subjetivo, en el que, en parte todavía, hemos crecido. En cuanto perteneciente precisamente a este punto de vista más antiguo, también asoma fácilmente desde aquí la crítica, especialmente en su orientación contra la tradición religiosa. Tal como sea nuestro punto de vista sobre ello, considerar con *Descartes* a los animales como máquinas o con *Kant* la finalidad en el organismo meramente como una razón en la naturaleza: así ocurre también con las religiones de los pueblos concebidas como productos de la ilusión y del engaño, y concebir incluso la cristiana como una de este tipo, en la que lo mejor consistiría en su «perfectibilidad», y que solo mediante una «censura» que habría de ser emitida por el sujeto pensante tendría que ser reducida a los «límites de la razón» y purificada para servir como una «religión de los mayores de edad, de los más perfectos». Tal como sucede con toda realidad en general, así ocurre de una forma especial con la suprema realidad espiritual de la religión, y en el sentido más elevado en la cristiana, en cuanto religión absoluta, razón y verdad, y una crítica que muestra la intención de eliminar aquí una masa de elementos no verdaderos, no históricos, suscita desde un principio la sospecha de no haberse elevado todavía a aquel punto de vista.

Por lo tanto, no se habla con la debida precisión y compleción cuando nos limitamos a contraponer el sistema *hegeliano* al *kantiano y al fichteano*. También se opone al de *Schelling*. Que esta oposición haya pasado más desapercibida no es tanto consecuencia de que sea menos acentuada, cuanto del hecho de que el sistema de *Schelling* está menos elaborado que el de *Kant* y el de *Fichte*. Si *Hegel* difiere de *Kant* y *Fichte* en lo relativo al principio, método y resultado, con *Schelling* concuerda en lo referente al principio, difiere de él en el método, y en parte coincide con él en los resultados; pero con mayor frecuencia la contradicción no se hace visible debido meramente a que *Schelling* no desarrolla tan ampliamente su principio, no lo aplicó en tan gran medida, especialmente en el plano espiritual, como hicieron *Kant*, *Fichte* y *Hegel*. Por ello, de una forma especial en las obras más tardías y conocidas de *Hegel*, que pertenecen, por lo demás, a la llamada Parte aplicada de la filosofía, la *Filosofía del derecho,* la *Filosofía*

[10] Véase el famoso pasaje del prólogo de la *Filosofía del derecho* (*Werke* 7, p. 24) *(N. del T.).*

de la religión y también en la mayoría de las partes de la *Enciclopedia,* la contradicción con *Schelling* no resulta tan perceptible, como la relativa a los dos sistemas anteriores, especialmente el *kantiano*. También la *Lógica*, aunque perteneciente a la ciencia pura del pensamiento, y versando fundamentalmente sobre el método, que constituye la diferencia fundamental entre *Schelling* y *Hegel*, se sumerge tanto en la cosa misma, y desarrolla el método correcto desde el objeto, no a partir de erróneos métodos anteriores según los que la oposición frente a la filosofía de *Schelling*, que recorre toda la obra, solo raras veces es expresada directamente. De la forma más nítida ella se encuentra en aquella obra en la que *Hegel* se separó por primera vez de la «tutela» de *Schelling*, y en la que se emancipó con una filosofía propia, la *Fenomenología*.[11] El memorable y detallado prólogo de este libro gira casi por completo en torno a esta diferencia que se resume en las tres llamativas frases: la filosofía se mostraría en aquella filosofía como disparada desde la pistola; sería solo como la noche en la que todos los gatos son pardos; pero su despliegue hacia la forma sistemática es la obra de un pintor que solo tuviera dos colores en su paleta, el rojo y el verde, con el primero para colorear una superficie si se tratara de un trasunto histórico, y con esta si se tratara de un paisaje. El primer reproche se refiere a la forma de acceder a lo Absoluto, a saber, de una forma inmediata, a través de la intuición intelectual; *Hegel* en la *Fenomenología* convierte este salto en un ordenado proceso paulatino. La segunda crítica concierne a la forma de pensar y expresar lo Absoluto, a saber, únicamente como ausencia de todas las diferencias finitas, no como la posición inmanente de un sistema de diferencias en el seno de sí mismo: y este despliegue lo lleva a cabo *Hegel* en su *Lógica*. El tercer reproche se refiere al desarrollo del sistema a través del contenido natural y espiritual, y aquí entran en acción la *Enciclopedia* de *Hegel*, la *Filosofía del derecho,* la *Filosofía de la religión,* etc. en las que él, frente a la mera aplicación externa de un sistema concluso a los objetos, se esfuerza por dejar desarrollar y diferenciar la cosa a partir de sí misma.

En esta oposición del sistema *hegeliano* al *schellingiano*, particularmente en aquel punto, que es descrito en la *Fenomenología*, constatamos una aproximación del mismo al horizonte de la crítica. Si esta fue excluida por *Schelling*, ha sido aceptada de nuevo por *Hegel*: toda la *Fenomenología* es una crítica de la conciencia. (Véase a este respecto *Gabler* en la recensión de *Schaller* , Die Philosophie unserer Zeit, zur Apologie und Erläuterung des *Hegelschen* Systems. Jahrb. für wissenschaftl. Kritik, 1837, nº. 71 ff.). Pero

[11] Strauss subraya la importancia fundamental de la *Fenomenología* en la constitución de la filosofía hegeliana, y también para la interpretación de la filosofía de la religión que estaba ofreciendo el propio Strauss *(N. del T.).*

si la crítica desempeña un papel fundamental en la filosofía como tal, entonces tampoco ha de estar ausente cuando se trata del ámbito teológico. Si en *Schelling* lo Absoluto era concebido como algo inmediato, primero, como una intuición, aun cuando fuera intelectual, en *Hegel*, la intuición inmediata, de la que parte el conocimiento, dista de ser algo absoluto o la verdad suprema, siendo más bien algo subordinado desde el que se ascenderá hasta lo Absoluto, a través de una serie de mediaciones, en las que se supera como lo verdadero. Ahora bien, así como en el caso del conocimiento en cuanto tal, la *certeza sensible*, junto con su objeto y contenido, la objetualidad sensible, constituye el punto de partida, así en lo relativo al conocimiento teológico el punto de partida lo constituye la certeza de la fe y su objeto, la tradición religiosa, como dogma e historia sagrada. Y el progreso desde este punto de partida no puede ser distinto en la teología del que tiene lugar en la filosofía, a saber, el de una mediación negativa que rebaja aquel punto de partida a la condición de algo subordinado, a algo que no es la verdad para sí. Entre el dogma en su formulación eclesiástica, por una parte la historia sagrada en su manifestación bíblica, y por otra parte, el concepto verdadero en y para sí, se sitúa una completa fenomenología teológica, en la que a aquellos comienzos de la conciencia religiosa no les puede ir mejor que a la certeza sensible en la fenomenología filosófica. Quien no reconozca esto, quien efectúe una mediación meramente afirmativa entre aquel punto de partida y el punto de llegada, que quiere ver inmediatamente, en la historia evangélica como tal, la verdad absoluta, mediante una especie de intuición intelectual, ese tal niega la fenomenología en el ámbito teológico. Si la escuela *hegeliana,* por lo que atañe a mi relación con ella, se ha servido de la afirmación de que yo habría recaído desde el punto de vista *hegeliano* en el *schleiermachiano* (*Rosenkranz,* Kritik der *Schleiermacherschen* Glaubenslehre, Vorwort, p. XVII), yo, por el contrario, creo poder demostrar que la escuela *hegeliana*, en el plano teológico, ha recaído desde el punto de vista *hegeliano* en el *schellingiano*, pues la negación de la *Fenomenología* constituye la característica más peculiar del punto de vista de *Schelling*.

De hecho, mientras que en el plano filosófico ya se ha polemizado tanto entre los partidarios de ambos sistemas, llama la atención que en el campo teológico sus relaciones sean tan pacíficas, e incluso que según lo que hasta ahora se cuenta, en parte por el maestro, o en parte han contado algunos discípulos, parece imperar a este respecto la más bella unanimidad entre ambas escuelas. Ciertamente, en el primer periodo del que disponemos de trabajos publicados, *Schelling* mantuvo una relación muy libre con el dogma y con la historia bíblica en cuanto él, por ejemplo, en lo concerniente a la doctrina de que Dios se habría hecho hombre una vez, la con-

sideró absurda formulada de esta manera, y planteó la exigencia de concebir la Encarnación de Dios como una Encarnación desde la eternidad; consideró una gran parte de la historia evangélica como fábulas judías, inventadas de acuerdo con las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento; de una forma general declaró que el desarrollo inicial de la idea del Cristianismo en los escritos neotestamentarios era a la vez algo incompleto, que no era posible encontrar la Idea en estos libros. Esta concepción no era algo acorde con el punto de vista de *Schelling*; tampoco había surgido originariamente del mismo, sino que había sido tomada desde el de *Fichte*, y matizado de acuerdo con el de *Schelling*. En el punto de vista de *Schelling*, así como filosóficamente lo Absoluto es para él algo inmediato, así también en el plano teológico lo dado inmediatamente debe ser algo absoluto; así como él allí no va más allá de la intuición, como algo inadecuado para llegar hasta la Idea sino que eleva la propia intuición a la condición de intelectual así tampoco aquí debe avanzar más allá de la historia sagrada y el dogma para encontrar la verdad fuera y más allá de las mismas sino que mediante una especie de *Clairvoyance* descubrirá en lo creído, o más bien lo creído como la verdad misma, sin distinguir el contenido de la forma inadecuada. Por consiguiente, solo puede parecer como la realización más coherente del principio; cuando ahora se lee no solo en los escritos procedentes de la escuela de *Schelling*, que es cometido de la filosofía en su relación con la religión cristiana comprender los hechos bíblicos, particularmente los evangélicos, como hechos, sino también cuando se oye al mismo respectivo maestro que en el plano teológico el cambio operado en su sistema consiste básicamente en que él, ahora de una forma más precisa que antes, se atiene a lo dado bíblica y eclesiásticamente.

Tal como queda dicho, esto resulta muy coherente desde el punto de vista de *Schelling*, pero no acierto a ver lo que ha de significar desde el *hegeliano*. En este todo lo inmediato es sumido en un proceso de mediación que no lo deja permanecer ni en su forma ni en su valor originarios. De la misma manera que la conclusión de la *Fenomenología* no afirma: de este modo, pues, a través de largos y complicados caminos habríamos llegado de nuevo al punto de partida, a la certeza sensible, y habríamos reconocido que ella constituye lo supremo, que en ella está incluida toda la riqueza espiritual, así tampoco el proceso de la teología especulativa puede concluir afirmando que la certeza de la fe constituye lo supremo, y que en ella se contenga toda la verdad. Ocurre más bien que, así como la certeza sensible muestra en el proceso del desarrollo que el esto y el opinar constituyen la forma más pobre y vacía de contenido del conocimiento, así también la certeza de la fe, el atenerse al supuesto esto, a este milagro, a esta persona, de una forma general a esta abstracción respecto a la restante historia y

realidad, ha de ser concebida como una forma relativamente precaria de la vida religiosa. Así como el aquí se supera en otro aquí, el ahora en otro ahora y deviene universal, así también este acontecimiento en otro acontecimiento hasta ser concebido como acontecimiento universal.

A saber, no se puede decidir desde el punto de vista de la filosofía de la religión si lo que relatan los Evangelios *ha acontecido realmente* o no, sino tan solo si en atención a la verdad de ciertos conceptos *ha debido de* ocurrir necesariamente o no. Y a este respecto lo que yo afirmo es, en primer lugar, que desde el enfoque general de la filosofía de *Hegel* no se sigue de ningún modo la afirmación de la necesidad de un tal acontecimiento, sino que precisamente tal enfoque rebaja esta historia que, en cuanto inmediata, es tomada como punto de partida, a la condición de algo indiferente, que lo mismo podría ocurrir así que no, y la decisión acerca de ello habría de ser confiada tranquilamente a la crítica histórica. Tal es el punto de vista ortodoxo: las verdades cristianas relativas al nacimiento, la resurrección de Jesús, no serían verdaderas si Jesús no hubiera sido concebido realmente de este modo, si no hubiera resucitado realmente; ¿qué ventaja presenta ante él el punto de vista filosófico si este asegura asimismo: por muy ciertamente que sean verdaderas aquellas verdades, estos acontecimientos deben de haber ocurrido realmente, en lo que resulta asimismo manifiesto que si esto no ocurriera, tampoco ocurriría aquello?

No obstante, precisamente aquí surge la objeción: quien no reconozca esta coincidencia de verdad y realidad, quien hable todavía de una verdad en la idea, que no por ello posea realidad histórica alguna, ese recae desde el punto de vista *hegeliano* en el *schleiermachiano* o *kantiano*, en general, desde el punto de vista del conocimiento absoluto en el pensamiento subjetivo. Desde un principio he tenido que tener presente esta objeción y por ello ya la he abordado en el apartado final de mi obra, de un modo al que todavía no tendría nada esencial que añadir. Pues a mi entender, aquí se basa la confusión de la realidad como tal y esta realidad determinada. La idea de belleza, de virtud debe tener realidad, pero ¿podré alguna vez deducir solo de aquí que por consiguiente este o aquel hombre hayan de ser bellos, virtuosos? Y quien se negara a considerar a un hombre determinado como bello, virtuoso o más bien, de una forma más precisa, como la suprema y la única plena realización de la idea de belleza y de virtud, etc. ¿se le podría acusar de que niega sin más la realidad de estas ideas? Ciertamente, solo quien de los dos aspectos que se hallan presentes en el concepto de la encarnación de Dios, como un devenir, a saber, que Dios en cada época, en cada lugar y en cada individuo tanto es hombre como todavía no lo es, —quien en este punto solo resaltara el aspecto del no ser todavía—, es decir, del desear, podría ser inculpado

con razón de aquella recaída en el punto de vista *kantiano*. Pero, asimismo, quien se olvida del aspecto relativo al deber ser habría de ser inculpado de un panteísmo fantasioso, en cuanto que de ese modo concebiría a la humanidad como el Dios existente, pero, si se tratara exclusivamente de uno, podría él quizá disponer de pruebas históricas para ello; pero en caso de que él se jactara de proceder de un modo más filosófico se haría sospechoso de la confusión señalada más arriba.

Pero aquí se nos objetará que de ningún modo solo un desarrollo de los individuos que se complementan en el marco de la totalidad, sino también la manifestación plena en un individuo pertenece al concepto de la idea divina en sí, y solo a esto se le podría denominar una verdadera realización de la misma. «Considero —dice *Rosenkranz* —que el defecto fundamental de la concepción de *Strauss* consiste en que él solo está dispuesto a admitir la subjetividad de la sustancia en la infinita multiplicidad de los sujetos en el género humano. Pero la esencia de la idea abarca también en sí la absolutez de la manifestación como *individuo*, como este hombre individual» (Kritik der *Schleiermacherschen* Glaubenslehre, p. XVII. Véase *Gabler,* De verae philosophiae erga religionem christianam pietate, p. 42). Y de acuerdo con su táctica ya dada a conocer más arriba de utilizar a Hegel contra mí, observa el señor *Hoffmann* que mi «concepción acerca del eterno despliegue de la idea en el individuo no permite de hecho reconocer *ningún* desarrollo de la Idea. Pues en ningún caso podría el individuo llegar a contemplar su realidad, solo en el pensamiento de la humanidad, en un pensamiento, que no tiene ningún límite, es un pensamiento indeterminado, ¿se ha de encontrar *aquí* la *realidad* de la Idea? (*Das Leben Jesu von Dr. Strauss, greprüft*. p. 435). Puedo compartir esto hasta el punto de que la afirmación *hegeliana*: «Al frente de todas las acciones, por consiguiente también de las histórico-universales se encuentran los individuos como las subjetividades que desarrollan lo sustancial» (Rechtsphilosophie, par. 348, p. 443), la amplío en el sentido de que, de una forma general, todas las distintas direcciones en que la riqueza de la vida divina se distribuye en la humanidad, están representadas por grandes individuos. A este respecto, ciertamente, han sido escogidos menos individuos a partir de la masa total como portadores preferentes de la vida divina; pero siempre hay una mayoría de ellos, en un doble sentido. En primer lugar, son muchas las esferas, las especialidades por así decirlo, en las que se diversifica la vida de la humanidad en cuanto es expresión de la divina: la vida práctica se confronta con la teórica, la religión con la ciencia y el arte, y en el seno de estos campos, a su vez, un estilo artístico, un campo científico, etc. con otro; existen, por consiguiente, héroes guerreros, hombres de Estado, pintores, poetas, etc. en cada uno de los cuales podemos contemplar un nue-

vo aspecto de la vida divina. Pero, en segundo lugar, tampoco en el seno de cada esfera se encuentra todo el contenido y toda la energía de la misma en un solo individuo, sino que a un Alejandro sigue un César, a un Licurgo un Solón; la filosofía no se agotó en la grandiosa figura de Sócrates sino que ha producido todavía a un Platón, un Aristóteles, un Espinoza; asimismo, la poesía no se agotó en Homero y Esquilo, sino que se encarna siempre de nuevo en una serie de individuos, hasta Shakespeare y los representantes más recientes.

Ahora bien, con ello parece que, en lo concerniente al primer punto, cada especialidad es injusta con las otras cuando se atribuye exclusivamente dentro de sí una encarnación de Dios, puesto que algo así se produce en todas las disciplinas, en cada una a su manera. En primer lugar, ciertamente, se hace valer, por el contrario, que las distintas especialidades, en las que el hombre es capaz de revelar en sí lo divino, no se diferencian meramente como especies, que se encuentran en el mismo nivel entre sí, sino a la vez como etapas, de las que cabría calificar siempre como suprema, en un sentido distinto de los demás, la encarnación de Dios en el seno de la misma. No obstante, con esta diferencia de grado de las diferentes esferas de la actividad humana superior no se quiere dar por satisfecho, en cuanto considerado de una forma más precisa no hay ningún motivo de por qué debería anteceder o seguir un Fidias a un Rafael, ambos a un Sófocles o a un Shakespeare, estos a un Platón o Espinoza y todos juntos a un César o a un Napoleón en atención al hecho de que uno hubiera aportado más o menos en su disciplina, de que hubiera expresado lo humano de una forma más o menos pura que los otros en las suyas, sino a causa de una diferencia de valor de las propias disciplinas. De este modo, el presunto escalonamiento de los distintos ámbitos se transforma en un círculo, en el que todos se encuentran a la misma distancia, aunque en una dirección distinta, en torno a un centro común, recibiendo de una fuente común un aflujo igualmente intenso. Solo una región parece resistirse a este ordenamiento: la de la religión; no quiere en modo alguno situarse en la misma línea que las demás, establecerse, lo mismo que ellas, en la periferia sino que aspira a situarse en el centro del círculo, en el primer lugar, de la fuente divina. Un Moisés, incluso un Mahoma, pueden como legisladores y jefes del ejército ser comparados con Solón y Alejandro; como fundadores de religiones aventajan en algo a ambos, que no se limita a pertenecer a otra esfera sino decididamente a una esfera superior. Mientras que todos los otros héroes de nuestra especie hallan y representan lo divino en algo distinto de sí: en los pueblos y Estados, en pensamientos y cánticos, figuras, colores o tonos, el genio religioso se aproxima —si está permitida esta expresión en el presente contexto —al ser divino mismo como tal y presenta de una forma

inmediata su relación con el espíritu humano. En él todavía se encuentran juntos los hilos que después se distribuyen en las diferentes direcciones restantes, y se puede decir por ello que en ningún otro ámbito se despliega el ser divino de una forma tan inmediata, concentrada y enérgica como en el religioso; y que por consiguiente de ningún otro podría hablarse de una encarnación de Dios en el mismo sentido en que se habla de esta.

Pero aquí nos volvemos a encontrar con el segundo punto, mencionado más arriba, a saber, que también se presupone la región religiosa como la de la encarnación de Dios en un sentido supremo. No obstante, en el seno de la misma región particular acontece de nuevo que la vida divina que ha sido comunicada no se agota nunca en un único gran individuo sino que se manifiesta en una serie de ellos. Estas series pueden concebirse como teniendo un carácter ascendente, pero de forma que nunca tropiecen con un definitivo *Non plus ultra*. Así de la misma manera que ocurría con los poetas anteriores a Shakespeare, también Moisés y los profetas parecen constituir una serie ascendente hacia Cristo, pero de las que la una en tan escasa medida que la otra habría de ser considerada como una serie cerrada, y por consiguiente no cabría concebir como imposible avanzar más allá del punto culminante provisional alcanzado. Es digno de ser observado, no obstante, que en el plano religioso los grandes individuos son mucho menos frecuentes, y los periodos intermedios entre uno y otro, son mucho más largos que en otro ámbito. Grandes héroes guerreros, y hombres de Estado, artistas y filósofos vuelven a surgir en intervalos mucho más cortos que las grandes figuras que sirven de puntos de referencia a la vida religiosa de los pueblos. Particularmente desde la época de Cristo parece haberse extinguido por completo la productividad en este campo [...]. De todos modos, no obstante, esto no constituiría más que una certeza precaria, y por cierto, de una, solo comparativamente, suprema dignidad de Cristo, puesto que con ello, en parte, solo de una forma gradual, sería distinto de las grandes personalidades restantes, y en parte siempre permanecería la incertidumbre de si después de una pausa tan prolongada podría alguna vez ir alguien más allá que él.

De otro modo ocurre aquí mediante la siguiente consideración: puesto que la encarnación de Dios es el desarrollo progresivo de la unidad de la naturaleza divina y la humana, y la religión la esfera de la más íntima y superior forma de esta unión, a saber, en la autoconciencia inmediata del hombre, así constituye lo supremo en la esfera religiosa, y en cuanto esta es la esfera suprema, lo supremo en general que cabe alcanzar, que el hombre en su conciencia inmediata se sepa uno con Dios. Ni se puede avanzar más allá de este punto, puesto que es la consecución de la meta, ni los puntos anteriores de esta aproximación a la unión de la conciencia divina y humana (en Moisés, los profetas) se encuentran en una relación de grado

con la misma, sino que son algo cualitativamente distinto, como la no unidad de la unidad. El si esta unión tuvo lugar realmente en Cristo, es algo que solo puede decidirse históricamente, no filosóficamente; incluso el que alguna vez un hombre tal haya de aparecer en la historia es algo que no se puede mostrar *a priori*; al menos la escuela *hegeliana* ha utilizado pero no demostrado la frase: «la esencia de la idea también abarca en sí el carácter absoluto de la manifestación como *individuo*, como *este* hombre singular».

Presuponiendo, por tanto, que las investigaciones histórico críticas llevadas a cabo recientemente —de un modo particular sobre el origen y el carácter del cuarto Evangelio— nos aportarán el resultado de que Jesús se concibió y se manifestó realmente como uno con Dios: de donde se seguiría que habría de ser denominado, en un sentido como ningún otro, Dios encarnado, Dios-Hombre, en la medida en que él, en el ámbito de la relación más íntima entre lo divino y lo humano, habría alcanzado el nivel supremo de la unión. No obstante, en cuanto en el plano de la conciencia inmediata lo divino se encuentra sin duda concentrado pero no explicitado, lo que solo será el caso en la dispersión en los campos más periféricos del arte, la ciencia etc., la denominada, en sentido preferente, *encarnación* también necesita siempre ser complementada de nuevo mediante la revelación de la vida divina en esos otros ámbitos. Así y todo, de una tal posición de la persona de Jesús todavía no se seguiría nada respecto a la verdad general de los relatos evangélicos sobre él. Se podría, acaso, pretender derivar los milagros que realizó de la energía de una voluntad humana unida a la divina; si es que esto no pasara a significar inmediatamente que una tal voluntad más bien querrá también las leyes de la naturaleza, y de la actividad humana sobre la misma, queridas por Dios. En lo concerniente a los milagros ocurridos *en* Jesús no se da siquiera, en la mayor parte de los casos, la apariencia de un punto de conexión con los conceptos de su persona presupuestos más arriba.

A quien, por el contrario, persista quejándose siempre de que en esta concepción del problema la encarnación de Dios, al no haberse realizado según todos los aspectos en ninguna época y en ningún individuo, tampoco sería una encarnación verdaderamente real, se le habría de pedir que clarificase primeramente el concepto de revelación de lo infinito en lo finito, cuyo fundamento abstracto es la categoría del devenir, de forma que él observe ahí la necesidad de un aspecto negativo, del no ser. Este aspecto no está ausente siquiera de la encarnación plena de Dios en Cristo, según la concibe el punto de vista ortodoxo, en cuanto su manifestación terrena es algo transitorio, que no permanece.

Después de haber mostrado primeramente cómo los principios generales de la filosofía *hegeliana* no excluyen una crítica de la historia evangélica, tal como nosotros la concebimos, ahora examinamos las manifesta-

ciones especiales de *Hegel* sobre este punto (D. Fr. Strauss, *Allgemeneines Verhältnis der Hegelschen Philosophie zur theologischen Kritik*).

(4)

Las disensiones provocadas por La vida de Jesús *de Strauss en el seno de la escuela hegeliana van a provocar que en el seno de dicha escuela termine por producirse una ruptura en tres corrientes fundamentales. El movimiento neohegeliano se consolida y se va a reafirmar en los próximos años. El propio Strauss levanta acta de este hecho, en su escrito* Streitschriften, *publicado en 1837, dos años después de la aparición del primer volumen de* La vida de Jesús, *haciendo una especie de balance de los numerosos pronunciamientos a que su obra había dado lugar.*

Debido a la innegable indeterminación de la concepción *hegeliana* acerca de la persona y la historia de Jesús, expuesta en la sección anterior, así como a causa, —a pesar de su diferencia — de la identidad que existe a la vez entre su principio y sistema y el *schellingiano*, no es de extrañar que la escuela *hegeliana* se haya escindido en distintas corrientes acerca de esa temática. A la cuestión de si y hasta qué punto junto con la idea de la unidad de la naturaleza divina y humana se dé la historia evangélica como historia, son posibles en y para sí tres respuestas, a saber, que junto con aquel concepto o bien se ha de confirmar como histórica, a partir de la Idea, toda la historia evangélica, o bien solo una parte de la misma, o bien, finalmente, ni toda ni una parte de la misma. Si estas tres respuestas y corrientes estuvieran representadas por una rama de la escuela hegeliana, se podría denominar, siguiendo la comparación habitual, a la primera corriente, *la derecha*, en cuanto es la que se encuentra más próxima al antiguo sistema, a la tercera como la izquierda, y a la segunda como el centro.

El sector más a la derecha de la escuela hegeliana, particularmente también en el plano teológico, está representado ante todo por el señor *Göschel*. Él ya ha intentado en sus conocidos *Aforismos*[12] reconciliar la fe religiosa con el saber filosófico, de forma que aproximó el rigor del concepto a la amenidad de la representación, y mostró al creyente cómo las partes más peculiares y amadas de su dogma, que él consideraba amenazadas por la especulación, eran aceptadas por la misma en todo su valor. *Hegel*, alegrándose de este primer saludo tributado por la religión a su filosofía, y que él creía con razón merecer, devolvió amistosamente el saludo,[13] en la conocida recen-

[12] Strauss se refiere al conocido escrito de Göschel: *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zur christlichen Glaubenserkenntnis*, Berlín 1829 *(N. del T.)*.

[13] En efecto, Hegel le va a dedicar una recensión laudatoria al escrito de Göschel. Véanse *Werke* 11, 353 ss. *(N. del T.)*.

sión, por más que debería ser a la vez consciente de que en el encomiado escrito, más allá del aspecto de la identidad, quedara demasiado en segundo plano el relativo a la diferencia entre concepto y representación, fe y saber. Desde entonces quien había sido reconocido y ensalzado por *Hegel* se ha elevado a la condición de uno de los principales portavoces de la escuela, y prosigue en adelante en la dirección emprendida, con vistas a que se le conceda a la «representación voz y voto en el seno del concepto absoluto [...]».

(El centro de la escuela hegeliana): de acuerdo con lo que se ha establecido previamente, habría que situar en este apartado a aquellos teólogos de la escuela para quienes la afirmación del sector de la derecha, de acuerdo con la que con la Idea de la unidad de la naturaleza divina y humana toda la historia evangélica se presenta como histórica, la restringen afirmando que al menos una parte de esta historia, su parte principal y su punto central, es confirmada históricamente por aquella Idea. A causa de la tendencia predominantemente conservadora de la escuela hegeliana, pocos miembros pertenecen a este grupo, y propiamente yo solo sabría nombrar a *Rosenkranz* entre quienes se han pronunciado científicamente ante el público.

En la escuela *hegeliana*, *Rosenkranz* es un elemento sumamente respetable y valioso. La claridad y agilidad de su pensamiento se contraponen a la tendencia hacia una osificación formalista que en esta escuela no es pequeña, como consecuencia del desarrollo formalista de la filosofía de Hegel. Su versatilidad se opone a la estrechez y al carácter anodino que observamos en muchos que solo han relacionado la filosofía hegeliana con una disciplina especial […].

Hasta tal punto pertenece todavía a la esencia de la Idea: que tal como acontece en todos los ámbitos naturales y espirituales, los individuos no meramente se relacionen de una forma diferente de la Idea, en cuanto expresión más o menos perfecta de la misma, sino también de una forma más precisa, lo que constituye la peculiaridad de la historia, que destaca un número de individuos como genios y que, por tanto, resultan determinantes y hacen época en su relación con los demás; y que finalmente por lo que atañe en particular a la religión, como mediación de lo humano con lo divino, cabe pensar un individuo que hubiera alcanzado la meta de esta mediación, la coincidencia de ambos aspectos en la autoconciencia: solo que únicamente se podría deducir filosóficamente la posibilidad de pensar un tal individuo, no su necesidad; pero que Jesús haya sido realmente este individuo, y que solo él y ningún otro, antes o después de él, haya alcanzado aquel *non plus ultra* del devenir religioso, es de nuevo algo que no puede demostrarse filosóficamente, sino tan solo históricamente.

Discrepando en esto, por tanto, de *Rosenkranz*, afirmando que la verdad de la historia evangélica no se puede deducir, ni total ni parcialmente,

de la filosofía sino que el examen de la misma ha de ser confiado completamente a la crítica histórica, me situaría yo en la *La izquierda hegeliana* siempre que esta escuela no prefiriera excluirme por completo de su ámbito y arrojarme a otras tendencias espirituales —por cierto, tan solo para volver a recibirme, rebotado por estas, como si se tratara de una pelota— (D. Fr. Strauss, *Streitschriften*,1837).

(5)

Años más tarde, en 1841, al publicar su segunda obra fundamental La doctrina cristiana de la fe, *Strauss vuelve su mirada a la quiebra de la escuela hegeliana, en un periodo en el que el movimiento de los Jóvenes Hegelianos se encontraba ya en su momento culminante. En ese mismo año, Feuerbach publicaba* La esencia del Cristianismo *y Bruno Bauer haría lo propio con* La Trompeta del Juicio final sobre Hegel. *Estamos por ello en un momento cualificado del movimiento neohegeliano.*

Mientras que hasta tiempos recientes toda obra dogmática llevaba el cuño distintivo de la confesión a la que pertenecía su autor, y de acuerdo con ello también se la denominaba Dogmática católica, o luterana, o reformada, recientemente la oposición confesional ha retrocedido claramente por detrás de otra, que puede hallarse en el seno de cada confesión, aunque, de acuerdo con la naturaleza de la cosa, amenaza con desgarrar internamente sobre todo a la protestante. No solo la anterior oposición entre luteranos y reformados en lo concerniente a las doctrinas de la fe ha quedado allanada de acuerdo con los principios de la Iglesia evangélica unida sino que incluso la oposición entre el catolicismo y el protestantismo, por muy fuertes raíces que pueda tener también en los caracteres de los pueblos y en las formas de Estado, en el plano científico se ha convertido en completamente insignificante. Por consiguiente resultó del todo justificado que la reciente disputa de Moeller, después de un breve periodo, haya sido absorbida, casi sin dejar huella, por las negociaciones acerca de los acontecimientos de Colonia.[14] En el plano científico, el teólogo ortodoxo protestante se encuentra actualmente mucho más próximo al católico ortodoxo que al racionalista o incluso al teólogo especulativo de su propia confesión. Donde se discute acerca de la autonomía o heteronomía del espíritu como tal, ahí solo puede suscitar un débil interés la cuestión secundaria de si el principio de esta heteronomía ha de ser la Iglesia o la Escritura; y asimismo ha de parecer un esfuerzo inútil disputar sobre ul-

---

[14] Referencia al encarcelamiento del arzobispo de Colonia por el gobierno prusiano *(N. del T.).*

teriores precisiones acerca del pecado original, la justificación, los sacramentos, etc. allí donde se cuestiona el conjunto de aquellas doctrinas, junto con la concepción del mundo que les sirve de fundamento.

En lugar de la anterior oposición confesional, ha surgido ahora, por tanto, en la Dogmática la relativa al punto de vista cristiano y al de la ciencia moderna; apareciendo ahora la diferencia entre lo católico y lo protestante como un momento subordinado a la primera parte de la nueva oposición. Y, ciertamente, aquella oposición fundamental ha de ser puesta y declarada como tal; pues en sí se encuentra presente en nuestra Dogmática desde la llegada del Racionalismo. Pero o bien la fe y la Biblia fueron racionalizadas sin más, o bien la razón especulativa, sin saber ella misma cómo, fue cristianizada, o ambas quedaron neutralizadas en sentimientos determinados y mezclas confusas [...].

La escuela *hegeliana* se dividió en un ala derecha y un ala izquierda; y mientras que la primera perdió, visiblemente y cada vez en mayor medida, la conexión con la ciencia y el movimiento espiritual de la época, por parte de la izquierda radical pronto se dejó oír más de una voz en el sentido de que la paz introducida por *Hegel* entre la filosofía y el Cristianismo había sido algo fallido en su principio: toda especulación religiosa vendría a ser engaño y mentira; una filosofía cristiana, por lo tanto limitada, sería una quimera que contradice al concepto de filosofía, en cuanto ciencia universal. La oposición entre fe y saber, cuya superación resultaba una obviedad en la vieja escuela hegeliana, reaparecía otra vez, como si no hubiera desaparecido, y desde el *credo ut intelligam* uno se veía inducido o bien al *credo quia absurdum* o bien hacia adelante a un saber puro, ajeno a la fe (D. Fr. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre im ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt*).

4. Antropología y Teología según Feuerbach

A) Prólogo a la primera edición

Ludwig Feuerbach, en su La esencia del Cristianismo *prosigue y radicaliza la obra iniciada por Strauss, en su confrontación con la filosofía de la religión de Hegel y la consiguiente antropologización de lo Absoluto. Sin duda Feuerbach es más radical que Strauss, pero coincide con él en su voluntad de hacerse cargo de la herencia religiosa. Vamos a reproducir aquí algunos pasajes de esa obra que nos parecen más relevantes:*

Tanto el aquiescente como el discrepante lector encuentran reunidos en esta obra los pensamientos del autor, esparcidos en muchos trabajos, y,

en la mayor de la parte de los casos, solo de carácter ocasional, aforístico y polémico, sobre la religión y el Cristianismo, sobre Teología y filosofía especulativa de la religión. Mas ahora han sido elaborados, desarrollados y fundamentados —conservados y reformados, abreviados y ampliados, matizados o acentuados, según lo requiriera la situación, y por consiguiente según fuere necesario, pero, obsérvese bien, en modo alguno de una *forma exhaustiva*, y esto es así ya por el hecho de que el autor, que siente aversión por todas las generalidades nebulosas, solo abordó en este escrito, lo mismo que en todos los suyos, un tema totalmente determinado.

La presente obra contiene los *elementos,* obsérvese bien, solo los elementos críticos, de una filosofía de la religión positiva o de la revelación, pero naturalmente, tal como cabe observar de antemano, de una filosofía —de la religión no en el sentido fantástico infantil de nuestra mitología cristiana, ni tampoco en el sentido pedante de nuestra filosofía especulativa de la religión, la cual, como en otro tiempo la escolástica, demuestra sin más el articulus fidei como si se tratara de una verdad lógico-metafísica.

La filosofía especulativa de la religión sacrifica la religión a la filosofía, y la mitología cristiana la filosofía a la religión, aquella convierte la religión en un juguete de la arbitrariedad especulativa, esta convierte la razón en un juguete de un materialismo religioso fantástico, aquella solo le permite decir a la religión lo que ella misma piensa y dice mucho mejor, esta permite hablar a la religión *en vez* de la razón, aquella, incapaz de salir *de sí* convierte las imágenes de la religión en sus propios *pensamientos,* esta, incapaz de retornar *a sí*, convierte las imágenes en *cosas* […].

Aquí en este libro las imágenes de la religión no serán convertidas ni en pensamientos —al menos en el sentido de la filosofía especulativa de la religión— ni en cosas, sino consideradas como *imágenes*, es decir, la Teología no es tratada ni como una *Pragmatología* mística, tal como ocurre en la mitología cristiana, ni como *Ontología*, tal como es el caso de la filosofía especulativa de la religión, sino como *patología* psíquica.

El método que sigue aquí el autor es completamente *objetivo* —el método de la química *analítica*—. Por ello, dondequiera que haya sido necesario y posible, se aportaron documentos, bien inmediatamente a pie de página, bien en un apéndice especial, para legitimar las conclusiones alcanzadas mediante el análisis, es decir, para poner de manifiesto su fundamento objetivo. Por consiguiente, si se consideran llamativos, ilegítimos los resultados de su método, que se sea lo suficientemente justo como para no atribuirle a él la culpa sino al objeto.

Existen buenas razones para que el autor haya ido a buscar sus testimonios a los archivos de siglos pasados hace tiempo. También el Cristia-

nismo ha tenido su época clásica —y solo lo verdadero, lo grande, lo *clásico* es *digno de ser pensado*; lo no clásico pertenece al foro de la comedia o de la sátira—. Por consiguiente, para poder fijar al Cristianismo como un objeto *digno de ser pensado*, el autor se vio precisado a hacer abstracción del Cristianismo cobarde, falto de carácter, confortable, frívolo, diletante, epicúreo del mundo moderno, a retrotraerse a la época en la que la esposa de Cristo era todavía una virgen casta, sin mancha, en la que ella todavía no había insertado las rosas y los mirtos de la Venus pagana en la corona de espinas de su esposo celestial para no derrumbarse impotente ante el espectáculo del Dios sufriente; la época en la que ciertamente era pobre en tesoros terrenos, pero superrica y superfeliz en el goce de los misterios de un amor sobrenatural.

El Cristianismo moderno no tiene ningún otro testimonio que exhibir que *testimonia paupertatis*. Todo lo que todavía posee no proviene *de sí,* vive de limosnas de siglos pretéritos. Si el moderno Cristianismo constituyera un objeto digno de la crítica filosófica, el autor hubiera podido ahorrarse el esfuerzo de reflexión y de estudio que le ha costado su escrito. Pues lo que en este escrito ha sido, por así decirlo, demostrado *a priori*, a saber, que el *misterio de la Teología es la Antropología*, hace tiempo que la historia de la Teología lo ha demostrado y confirmado *a posteriori*. «La historia del dogma», dicho de una forma más general, es la «crítica del dogma», de la Teología en general. La Teología hace tiempo que se ha convertido en Antropología. De este modo, la historia ha realizado, ha convertido en un objeto de la conciencia lo que era *en sí* la esencia de la Teología —a este respecto el método de Hegel resulta totalmente correcto—.

Pero a pesar de que «la libertad y personalidad infinitas» del mundo moderno, se han adueñado de la religión y de la teología cristianas hasta el punto que hace tiempo que se ha superado la diferencia entre el Espíritu santo de la revelación divina y el espíritu humano, su receptor, y desde hace tiempo se ha naturalizado y antropomorfizado por completo el otrora sobrenatural y sobrehumano contenido del Cristianismo. Sin embargo, a causa de su indecisa medianía y pusilanimidad, nuestro tiempo y nuestra teología, le sigue dando vueltas en su cabeza, al menos como un *fantasma*, a la esencia sobrehumana y sobrenatural del antiguo Cristianismo. Solo que hubiera sido una tarea carente de todo interés filosófico si el autor se hubiera propuesto como meta de su trabajo la demostración de que este fantasma moderno no es más que una ilusión, un autoengaño del hombre. Los fantasmas son sombras del pasado nos conducen necesariamente a preguntar: ¿qué era en otro tiempo el fantasma, cuando todavía era un ser de carne y hueso?

El autor ha de rogar, no obstante, al aquiescente pero sobre todo al discrepante lector que no pierda de vista que cuando él escribe sobre los anti-

guos tiempos, no por ello escribe en la antigua época sino *en* la moderna y *para* la nueva época, que él por tanto no pierde de vista el fantasma moderno, cuando examina su esencia originaria, y que de un modo general el contenido de este escrito es sin duda de índole patológica o psicológica, pero que, sin embargo, su finalidad es a la vez de carácter *terapéutico* o *práctico* […]

B) La esencia de la religión en general

[…] Tal como el hombre es para sí, así es Dios para el hombre; tal como el hombre piensa, tal como siente, así es también su Dios. Según el valor que posea el hombre, tanto valor, y no más, tiene su Dios. *La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre, el conocimiento de Dios es el autoconocimiento del hombre*.[15]

Por su Dios conoces al hombre, y, a su vez, desde el hombre conoces su Dios; ambas cosas son lo mismo. Lo que para el hombre es *Dios,* es *su espíritu, su alma*, y lo que es el *espíritu del hombre, su alma, su corazón, es su Dios*: Dios es la manifestación del *interior* del hombre, la expresión del yo humano; la religión es la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre, la confesión de sus pensamientos más íntimos, la *manifestación pública de sus secretos amorosos*.

Pero si la religión, la conciencia de Dios, es concebida como la autoconciencia del hombre, esto no ha de entenderse como si el hombre religioso fuera directamente consciente de que su conciencia de Dios es la autoconciencia de su ser, pues la ausencia de esta conciencia fundamenta precisamente la differentia specifica de la religión. Para eliminar este malentendido sería más adecuado afirmar: la religión es el *primer* y *por cierto indirecto autoconocimiento* del hombre. Por ello la religión precede por doquier a la filosofía, tanto en la historia de la humanidad como en la historia de los individuos. El hombre comienza poniendo su ser *fuera de sí*, antes de encontrarlo en sí mismo. Su propio ser se le presenta primeramente como un objeto de otro ser. El proceso histórico en las religiones consiste por tanto en que lo que una religión anterior consideraba como algo objetivo ahora es visto como algo subjetivo, es decir, que lo que fue concebido y adorado *como Dios*, ahora es reconocido como algo *humano*. La religión anterior es considerada como idolatría por la posterior: el hombre adoró su *propio ser*. El hombre se

---

[15] Si, por tanto, en la Filosofía de la religión de Hegel, en el punto de vista místico-especulativo, el principio supremo reza: «El saber del hombre acerca de Dios es el saber de Dios acerca de sí mismo», aquí, por el contrario, en el punto de vista de la razón natural, vale el principio opuesto: *El saber del hombre acerca de Dios es el saber del hombre acerca de sí mismo.*

ha objetivado pero no reconoció al objeto como su ser; la religión posterior da este paso. Cada progreso en la religión consiste, por tanto, en un autoconocimiento más profundo. Pero toda religión determinada que considera a sus hermanas mayores como idólatras, se exceptúa a *sí misma*, y por cierto de una forma necesaria, —pues, de contrario, ya no sería religión— del destino, de la esencia general de la religión; se limita a culpabilizar a las *otras* religiones de lo que es culpa de la religión como tal, si es que cabe hablar de culpa. Debido a que *ella* tiene *otro* objeto, *otro* contenido, debido a que se ha elevado sobre el contenido de las religiones anteriores, se imagina por encima de las leyes necesarias y eternas que constituyen la esencia de la religión, se figura que su objeto, su contenido es sobrehumano. En cambio, el pensador contempla la esencia oculta para sí misma de la religión, la religión es para el pensador *un algo* que la religión no puede ser para sí misma. Y nuestro cometido consiste precisamente en mostrar que la oposición de lo divino y lo humano es completamente ilusoria, y que por tanto, también el objeto y el contenido de la religión cristiana son completamente humanos.

La religión, al menos la cristiana, es la *relación del hombre consigo mismo*, o más exactamente *con su ser* (por cierto subjetivo) pero es una relación con su ser *como si se tratara de un ser distinto*. *El ser divino no es otra cosa* que el ser humano, o mejor dicho, *el ser del hombre*, depurado, liberado de las limitaciones del hombre individual, objetivado, es decir, *contemplado* y *venerado como un ser distinto, propio, distinto del hombre* —todas las *determinaciones* del ser divino son por consiguiente determinaciones humanas—.

Por lo que atañe a las determinaciones, a los predicados del ser divino, se admite esto sin reparo, pero en modo alguno ocurre lo mismo por lo que se refiere al *sujeto* de estos predicados. La negación del sujeto es considerada como irreligiosidad, incluso como ateísmo, pero no así la negación de los predicados. Pero lo que no posee ninguna determinación, tampoco produce ningún efecto sobre mí, tampoco existe para mí. Negar todas las determinaciones equivale a negar el ser mismo. Un ser desprovisto de determinaciones es un ser carente de objetividad, un ser sin objetividad es un ser nulo. Allí donde el hombre aparta de Dios todas las determinaciones, Dios no es para él sino un ser *negativo*. Para el hombre verdaderamente religioso, Dios no es un ser carente de determinaciones, porque es para él un ser *auténtico, real.* La indeterminación de Dios, y su incognoscibilidad que se identifica con ella, no es por consiguiente sino un fruto de los nuevos tiempos, un producto de la moderna incredulidad. Así como la razón solo es y puede ser determinada como finita allí donde el hombre sitúa lo absoluto, lo verdadero en el placer sensible o en el sentimiento religioso, en la contemplación estética o en la actitud moral, así también la indeterminación y la incognoscibilidad de Dios solo pueden ser declaradas y fijadas como

dogma allí donde este objeto *ya* no posee *ningún interés para el conocimiento*, allí donde solo la realidad absorbe al hombre, allí donde solo lo real posee para él el significado de un objeto esencial, absoluto, divino, pero donde en contradicción con esta tendencia puramente mundana se dé a la vez, todavía, un antiguo resto de religiosidad. Mediante el recurso a la incognoscibilidad de Dios, el hombre trata de disculpar ante la conciencia religiosa que todavía le queda su olvido de Dios, su desorientación en el mundo; niega prácticamente a Dios, mediante los hechos —todas sus cavilaciones y pensamientos giran en torno al mundo—, pero *no* lo niega *teóricamente*, no ataca su existencia; lo deja subsistir. Solo que esta existencia ni le afecta ni le incomoda; se trata solo de una existencia *negativa*, una existencia *sin existencia*, una existencia que se contradice a sí misma —un ser que por lo que concierne a sus efectos no se diferencia del no ser—. La negación de predicados determinados, positivos del ser divino no es sino una negación de la religión pero que todavía conserva para sí una *apariencia de religión*, de forma que todavía no se presenta *como negación*- no es sino un *ateísmo sutil, encubierto*. El presunto temor religioso de convertir a Dios en una realidad finita, al aplicarle unos predicados determinados no es sino el deseo irreligioso de no querer *saber* ya nada acerca de Dios, de no pensar más en Dios. *Quien se avergüenza de ser finito, se avergüenza de existir*. Toda existencia real, es decir, toda existencia que es *realmente*, re vera, existencia es una existencia *cualitativa, determinada* y por consiguiente una *existencia finita*. Quien cree seria, real y verdaderamente en la existencia de Dios no se escandaliza siquiera de las propiedades más marcadamente sensibles de Dios. Quien rehúya aceptarlas, quien no esté dispuesto a aceptar esas propiedades, renuncia a la existencia. Un Dios que se sienta menoscabado por estar determinado, carece del coraje y de la fuerza para existir. La *cualidad* es el fuego*, el* aire necesario para vivir, el oxígeno, la *sal* de la existencia. Una existencia *en general*, una existencia sin cualificar, es una existencia *insípida, insulsa*. Pero en Dios no hay más que hay en la religión. Solo allí donde el hombre pierde el *gusto por la religión*, y por lo tanto la religión se vuelve insípida, solo ahí también la existencia de Dios se convierte en una existencia insulsa.

C) La esencia del Cristianismo. Conclusión

Al exponer la contradicción entre la fe y el amor, nos topamos con el motivo práctico, palpable que nos obliga a elevarnos por encima del Cristianismo, por encima de la esencia peculiar de la religión en general. Hemos mostrado que el *contenido* y el *objeto* de la religión es completamente *humano*, y humano por cierto en el doble sentido de esta palabra, de acuerdo con el

que significa tanto algo positivo como negativo, hemos mostrado que la religión no solo afirma incondicionalmente las potencialidades del ser humano sino también las debilidades, los deseos más subjetivos del corazón humano, como, por ejemplo, en los milagros —hemos mostrado que también la *sabiduría divina* es *sabiduría humana,* que el *misterio de la Teología* es la *Antropología*, que el del Espíritu absoluto es el llamado espíritu subjetivo finito—. Pero la religión no es consciente del carácter humano de su contenido; ella más bien se contrapone a lo humano, o al menos *no confiesa* que su contenido es humano. El necesario punto de inflexión de la historia es por consiguiente esta *confesión y declaración abiertas*, de que la conciencia de Dios no es otra cosa que la conciencia del género, que el hombre solo se puede y debe elevar por encima de los límites de su individualidad, pero no por encima de las leyes, de las *determinaciones esenciales positivas de su género*, que el hombre no puede pensar, figurarse, representar, sentir, creer, querer, amar y venerar como *ser* absoluto a ningún otro ser que *la esencia de la naturaleza humana*.[16]

Por consiguiente, nuestra relación con la religión no tiene un carácter *puramente negativo* sino *crítico*; solo separamos lo *verdadero* de lo *falso*, aun cuando la verdad separada de la falsedad constituye siempre una *nueva* verdad, *esencialmente diferente* de la vieja. La religión es la primera autoconciencia del hombre. Sagradas son las religiones, precisamente porque son tradiciones de la primera conciencia. Pero aquello que para la religión es lo primero, Dios, es en sí, según la verdad, lo segundo, pues no es sino el ser *objetivado* del hombre, y lo que para ella es lo segundo, el hombre, debe ser puesto y declarado, por tanto, *como lo primero*. El amor al hombre no ha de ser algo derivado; ha de ser *originario*. Solo así el amor se convierte en un poder *verdadero, sagrado, fidedigno*. Detrás del amor religioso también se puede ocultar, según se ha mostrado, el odio, de una forma segura. Si la esencia del hombre constituye el *ser supremo* del hombre, también desde el punto práctico, la *primera* y *suprema ley* ha de ser el *amor del hombre al hombre*. *Homo homini deus est*, tal es el supremo principio práctico, tal es el punto de inflexión de la Historia universal. Las relaciones del hijo con los padres, del esposo con la esposa, del amigo con el amigo y, en general, del hombre con el hombre, en pocas palabras, las relaciones *morales* son per se *verdaderas relaciones religiosas*. *La* vida es en general, en sus relaciones *esenciales, sustanciales*, de una *naturaleza completamente divina*. Su consagración religiosa no

---

[16] Con inclusión de la *naturaleza*, pues así como el hombre pertenece *a la esencia* de la naturaleza —esto vale contra el *materialismo vulgar*—, así también la naturaleza pertenece a la *esencia* del hombre —esto vale contra el *idealismo subjetivo*—, que también constituye el misterio de nuestra filosofía «absoluta», al menos en lo referente a la naturaleza. Solo mediante la unión del hombre con la naturaleza podemos superar el egoísmo supranaturalista del Cristianismo.

es algo que reciba a partir de la bendición del sacerdote. La religión pretende santificar un objeto mediante su acción *en sí* externa; de esta forma ella se presenta a sí como siendo *ella sola* el poder sagrado; fuera de sí solo conoce relaciones terrenas, no divinas; precisamente por ello entra en acción para santificarlas, para consagrarlas.

Pero el matrimonio —naturalmente como libre alianza amorosa— es *sagrado por sí mismo*, mediante la *naturaleza* de la unión que se establece aquí. Solo es *religioso el* matrimonio *verdadero*, que es acorde con la *esencia* del matrimonio: el amor. Y así ocurre con todas las relaciones morales. Solo tienen un *carácter moral*, solo son cultivadas con un talante ético allí donde son consideradas *por sí mismas como religiosas*. Verdadera amistad solo se da allí donde las *fronteras* de la amistad son observadas con escrupulosidad religiosa, con la misma escrupulosidad que el creyente dedica a la dignidad de su Dios. *Sagrada* es y sea para ti la amistad, sagrada la propiedad, sagrado el matrimonio, sagrado el bienestar de todos los hombres, pero *en y por sí mismos* […].

D) Prólogo a la segunda edición

[…] El tono de las *«buenas* sociedades», el tono neutral, desapasionado en lo relativo a las ilusiones y falsedades convencionales es ciertamente el tono imperante, normal de la época —*el* tono en el que tendrían que abordarse y exponerse, no solo las cuestiones propiamente políticas, como es obvio, sino también las religiosas y científicas, es decir, los males de la época. *Apariencia* es la *esencia* de la época —apariencia nuestra política, apariencia nuestra moral, apariencia nuestra religión, apariencia nuestra ciencia—. Actualmente, quien dice la verdad es *impertinente*, «mal educado», y quien es «mal educado» es *inmoral*. La *verdad* es para nuestra época *inmoralidad*. Moral, incluso autorizado y honroso, es la negación *hipócrita* del Cristianismo, bajo la *apariencia* de *afirmarlo*; pero lo inmoral y denostado es la negación verídica, *moral* del Cristianismo —la negación que se presenta como *negación*—. Moral es *jugar arbitrariamente* c*on el Cristianismo* que permite abandonar *realmente* un artículo fundamental de la fe cristiana, dejando *aparentemente* a otro permanecer en pie, pues, como ya decía Lutero (Leipziger Ausgabe 1731, T. XI, p. 426),[17] quien rechaza *un* artículo fundamen-

[17] En otro lugar (ebend., T. XXI, p. 445) Lutero se expresa así a este respecto: «*Fuera de discusión, o se cree completamente todo o no se cree nada*». El Espíritu santo no se deja separar ni dividir, que se permita enseñar o creer que una parte fuera verdadera y la otra falsa […] Cuando una campana se agrieta en un punto, ya deja de sonar y resulta completamente inservible». ¡Qué cierto! ¡Cómo hieren el sentido musical los sonidos de la campana de la fe moderna! Pero también ¡qué agrietada está a la vez la campana!

tal de la fe cristiana, los rechaza *todos*, al menos en principio. Pero inmoral es la *seriedad de la libertad* respecto al Cristianismo, partiendo de una *necesidad interna*; moral es la *medianía inactiva*, pero inmoral la *totalidad segura y cierta de sí misma,* moral la *mediocridad* porque no llega a concluir nada, no llega nunca al *fondo* de los problemas, inmoral el *genio* porque *despeja* el terreno, porque *agota* su objeto. En suma, moral es únicamente la mentira porque elude, oculta los males de la verdad o —lo que actualmente es lo mismo— la verdad del mal.

Pero en nuestro tiempo la verdad no es solo inmoralidad sino también *falta de cientificidad* —la verdad es la frontera de la ciencia—. De la misma manera que la libertad de navegación alemana por el Rin se extiende *jusqu´á la mer,* la libertad de la ciencia alemana se extiende *jusqu'á la verité*. Allí donde la ciencia alcanza la verdad, se hace verdad, cesa de ser ciencia, se convierte en *objeto de la policía*; la policía es la frontera entre la verdad y la ciencia. La verdad es el hombre, no la razón en abstracto, la vida, no el pensamiento que permanece sobre el papel, y que en el papel encuentra su existencia plena, adecuada. Pensamientos, por tanto, que pasan inmediatamente de la pluma a la sangre, de la razón al hombre, ya no siguen siendo verdades científicas. Esencialmente la ciencia es tan solo un juguete inocuo, pero también inútil, de la razón ociosa; la ciencia es solo ocupación con cosas indiferentes para la vida, para el hombre, y si no *se* ocupa de cosas indiferentes, resultan, no obstante, tan indiferentes que *nadie* se preocupa de ellas. Perplejidad mental, inactividad en el corazón —ausencia de verdad y de criterio, en suma, falta de carácter— es, por consiguiente, la cualidad necesaria en la actualidad de un sabio auténtico, ejemplar, ortodoxo —al menos de aquel sabio— cuya ciencia lo pone necesariamente en relación con los problemas delicados de la época.

Pero un sabio que posea un sentido insobornable de la verdad, un carácter decidido, que precisamente por ello da certeramente en el clavo, aborda el mal en su raíz y conduce de una forma sostenida a la situación de crisis y de decisión —un tal sabio ya *no sigue siendo* un sabio— !Dios no lo quiera!, es un «Eróstrato»! Por tanto, conducirle inmediatamente a la horca, o al menos a la picota! Bueno, solo a la picota, pues la muerte por ahorcamiento es acorde con los principios expresos del actual «Derecho público cristiano», una muerte no política y *no cristiana* porque es una muerte manifiesta, innegable, pero la muerte en la picota, la muerte burguesa, es una muerte altamente política y cristiana porque es más artera e hipócrita —una muerte que no *parece* ser muerte—. Y apariencia, pura apariencia es la esencia de la época en todos los ámbitos, por poco delicados que sean.

No es nada extraño, por tanto, que la época del Cristianismo aparente, ilusorio, renombrado se haya escandalizado tanto con motivo de *La*

esencia del Cristianismo. En realidad, el Cristianismo ha degenerado tanto y se ha apartado tanto de la praxis que incluso los representantes oficiales y cultivados del Cristianismo, ya no *saben* o por lo menos no quieren saber, *lo que es* el Cristianismo. Para convencerse *por sí mismo* acerca de esto, basta con comparar los reproches que me hicieron los teólogos, por ejemplo respecto a la fe, los milagros, la providencia, la nulidad del mundo, con los *testimonios históricos* que yo aporto en este escrito, particularmente en la segunda edición, precisamente por ello significativamente aumentada en la cantidad de citas, y se comprobará que estos reproches no me alcanzan *a mí,* sino al Cristianismo mismo, que su «indignación» acerca de mi escrito no es sino indignación acerca del verdadero contenido de la religión cristiana, pero que se volvió completamente extraño a su espíritu, tal como ya observó y mostró el autor del escrito sarcástico *La doctrina de Hegel acerca de la religión y el arte. Considerada desde el punto de vista de la fe*[18] [...].

Pero precisamente debido a que tal reacción no resulta extraña, tampoco el clamor desatado sobre y contra mi escrito, me ha hecho perder lo más mínimo el hilo conductor de mis ideas. Más bien con toda tranquilidad he sometido de nuevo mi escrito a la crítica más rigurosa, tanto histórica como filosófica, la he liberado en la medida de mis posibilidades de sus defectos formales, y lo he enriquecido con nuevos desarrollos, aclaraciones y testimonios históricos —testimonios sumamente convincentes e irrefutables—. Espero que ahora cuando yo, frecuentemente, paso a paso, interrumpo y apoyo el desarrollo de mi análisis con documentos históricos, se convencerá, a no ser que sea *ciego de remate*, y confesará, aun cuando sea de mala gana, que mi escrito es una traducción fiel, correcta, de la religión cristiana a un buen y comprensible alemán, desde el lenguaje figurado oriental de la fantasía. Y mi escrito no pretende ser más que una *traducción fiel* —o bien, dicho sin metáforas: un análisis *empírico* o *histórico-filosófico*, desciframiento del enigma de la religión cristiana—. Las proposiciones generales que anticipé en la «Introducción» no tienen un carácter apriorístico, incluso inventado, no son ningún producto de la especulación; ellas surgieron primeramente del análisis de la religión; ellas no son más, lo mismo que ocurre en general con los pensamientos fundamentales del escrito, que las manifestaciones efectivas de la esencia humana convertidas en pensamientos, es decir, formuladas mediante expresiones universales, hechas de esta forma comprensibles. Los pensamientos de mi escrito no son más que conclusiones, *deducciones* a partir de premisas, que *no son a su vez pensamientos* sino hechos *objetivos*, ya *vivientes* ya *históricos*, hechos que debido a su maciza

[18] Alusión a la obra de Bruno Bauer, *Hegels Lehre von der Religion und Kunst von den Standpuncte des Glaubens aus beurtheilt*, Leipzig 1842 *(N. del T.)*.

existencia en folio mayor no pudieron encontrar cabida en mi cabeza. Yo rechazo, en general, de una forma incondicional, la especulación *absoluta, inmaterial* satisfecha *consigo misma*, la especulación que saca su materia *de sí misma*. Existe una gran diferencia entre yo y *los* filósofos que se arrancan los ojos de la cabeza, para poder pensar mejor; yo para pensar necesito los sentidos, sobre todo los ojos, fundo mis pensamientos sobre *materiales*, que nosotros no nos podemos apropiar sino por medio de la actividad sensorial, no engendro el objeto a partir del pensamiento, sino al revés el pensamiento *a partir del objeto*, pero *objeto* es solo lo que *existe fuera de la cabeza*. Yo solo soy *idealista* en el ámbito de la filosofía *práctica*, es decir, no convierto las barreras del presente y del pasado en barreras de la humanidad, del futuro, creo firmemente, por el contrario, que muchas cosas, sí, muchas cosas que muchos pragmáticos miopes y pusilánimes consideran una fantasía, una idea irrealizable, incluso una pura quimera, ya mañana, es decir, en el próximo siglo —los siglos para un hombre particular vienen a ser días en la concepción y vida de la humanidad— gozará de realidad plena. En pocas palabras: la idea solo es para mí la fe en el futuro histórico, en la victoria de la verdad y de la virtud, solo posee para mí un significado *político* y *moral*; pero en el ámbito de la filosofía teórica, propiamente dicha, solo son válidos para mí, en oposición directa a lo que ocurre en la filosofía de Hegel, el realismo, el materialismo en el sentido indicado. El principio fundamental de la filosofía especulativa anterior: todo lo que es mío lo llevo conmigo —la antigua sentencia omnia mea mecum porto— lamentablemente no me la puedo por tanto aplicar a mí. Tengo tantas cosas *fuera de mí* que no puedo transportar conmigo en el bolsillo o en la cabeza, pero que sin embargo pongo en *mi haber*, no solo en mi condición de hombre, algo de lo que aquí no se trata, sino en mi condición de filósofo. No soy sino un *naturalista espiritual*, pero el naturalista no puede nada sin *instrumentos*, sin medios *materiales*. En mi condición de tal, como naturalista espiritual, escribí por tanto también este escrito que por consiguiente no contiene sino el principio, y, por cierto, ya confirmado prácticamente, es decir, en concreto, en un objeto especial —un objeto por lo demás de una significación universal—, en la religión; un principio expuesto, desarrollado, realizado, de una nueva filosofía *esencialmente* diferente de la filosofía anterior, una filosofía que corresponde a la esencia *verdadera, real, plena* del hombre, pero que precisamente por ello es una filosofía que está en contradicción con todos los hombres corruptos y deformados mediante una religión y una especulación supra y antihumanas, antinaturales, de una filosofía que, como ya he señalado, en otra parte, no considere la pluma de ganso como el único órgano adecuado de revelación de la verdad, sino que posee *ojos* y *orejas, manos* y *pies*, que no identifica el pensamiento de la cosa con la cosa misma, para

reducir así la existencia real por el conducto de una pluma de escribir a una existencia de papel, sino que los separa entre sí, pero precisamente mediante esta separación accede a la *cosa misma*, no reconoce como *verdadera* la cosa tal como es objeto de la razón abstracta sino como es objeto del hombre *real* y *total*, por tanto, que constituye ella misma una cosa total, real una filosofía que, puesto que no se apoya sobre un entendimiento *para sí mismo*, sobre un entendimiento absoluto, anónimo, del que no se sabe a quién pertenece, sino sobre el entendimiento del hombre —ciertamente no distorsionado por la especulación y el Cristianismo— que también habla una lengua *humana* y no una lengua *inesencial* y *anónima,* ciertamente una filosofía que tanto en lo referente al contenido como a la lengua sitúa precisamente la *esencia* de la filosofía en la *negación de la filosofía*, es decir, proclama como la única verdadera filosofía a la convertida *in succum et sanguinem,* a la hecha de carne y sangre, a la filosofía hecha hombre, y de ahí que el máximo triunfo sea para ella que no parezca filosofía a todas las mentes romas y engreídas que sitúan la *esencia* de la filosofía en la *apariencia* de la filosofía.

Como una muestra de esta filosofía que no tiene como principio la sustancia de Espinoza, ni el yo de Kant y de Fichte, ni la identidad absoluta de Schelling, ni el Espíritu absoluto de Hegel, en pocas palabras, que no tiene como principio ningún ser abstracto, solo pensado o imaginado, sino un ser *real* o más bien el ser realísimo, el verdadero ens realissimum: *el hombre*, por tanto el más positivo *principio real*, que engendra el pensamiento a partir de su *contrario*, de la *materia,* el *ser,* los *sentidos*, que se relacionan inicialmente con su objeto a través de la sensibilidad, es decir, de una forma pasiva, receptiva, antes de configurarlo intelectualmente. Por tanto mi escrito —aun cuando por otra parte es el verdadero resultado, hecho carne y sangre, de la filosofía anterior—, dista tanto, no obstante, de ser un producto que pertenece a la categoría de la especulación, que más bien ha de ser concebido como la oposición directa, incluso como la disolución de la especulación. La especulación solo le permite decir a la religión lo que *ella misma* ha pensado y ha acertado a decir mucho mejor que la religión; determina la religión sin permitir dejar determinarse por ella; no va más allá *de sí* misma. Pero yo permito que la religión *se exprese a sí misma*; yo oficio tan solo como oyente e intérprete suyo, no como su apuntador. Mi única meta fue no inventar, sino descubrir, «desvelar la existencia»; mi único esfuerzo consistió en *ver* correctamente.

No soy yo sino más bien la religión la que adora al hombre, por más que ella, o más bien la Teología, lo nieguen de inmediato; no es solo mi humilde persona, es la religión misma quien afirma: Dios es hombre, el hombre es Dios; no soy yo, es la religión misma la que niega y rechaza *al* Dios que *no* es hombre, sino tan solo un ens rationis, en cuanto permite

que Dios se haga hombre y convierta en objeto de su adoración y veneración a este Dios que no es diferente del hombre, a este Dios que asume una figura, unos sentimientos y un modo de pensar humanos. Me he limitado a poner de manifiesto el misterio de la religión cristiana, a arrebatarlo al *contradictorio, tejido de mentiras y engaños* de la Teología —pero cometiendo con ello ciertamente un verdadero sacrilegio. Por consiguiente si mi escrito aparece como negativo, irreligioso, ateo, téngase presente que el ateísmo—, al menos en el sentido en el que lo entiende este escrito —es el misterio de la religión misma, que la religión misma, ciertamente no a un nivel superficial pero sí en su sentido profundo, ciertamente no de acuerdo con lo que ella opina y se imagina, pero sí según su corazón, según su verdadera esencia, no cree sino en la verdad y divinidad del ser humano, una verdad que yo *quizá*, pues en sí es algo superfluo, todavía discutiré y demostraré, para vergüenza de nuestros teólogos y filósofos, de una forma muy popular en un objeto histórico, de un significado tan profundo como popular. O bien *que se me demuestre que los argumentos, tanto los históricos como los racionales* de mi escrito *son falsos, no son verdaderos* —que se los refute— pero insisto: no con injurias jurídicas o jeremiadas teológicas o con banales frases especulativas o con planteamientos miserables sin nombre, sino en argumentaciones, y con argumentaciones que yo mismo no haya refutado radicalmente ya.

Ciertamente, mi libro es negativo, negador, pero, obsérvese bien, solo respecto a la esencia *inhumana*, no a la esencia humana de la religión. Por ello se divide en dos partes, de las que, en cuanto a lo fundamental, la primera es *afirmativa*, y la segunda, junto con el apéndice, es la *negativa*, no totalmente, pero sí en su mayor parte; pero en ambas se demuestra lo mismo, solo que de una forma diferente o más bien opuesta. La primera es, a saber, la resolución de la religión en su *esencia*, su *verdad,* la segunda es la resolución de la misma en sus *contradicciones*; la primera es *desarrollo*, la segunda *polémica*, por consiguiente, aquella es, de acuerdo con la *naturaleza de la cosa*, más sosegada, esta, más vivaz. Lentamente avanza el desarrollo, pero la polémica procede rápidamente, pues el desarrollo se encuentra satisfecho en cada estación, pero la polémica solo en el objetivo final. Perplejo es el desarrollo, pero resuelta la polémica. El desarrollo exige *luz*, pero la polémica *fuego*. De ahí la diferencia entre ambas partes, ya desde el punto de vista formal. En la primera parte muestro que e*l verdadero sentido* de la Teología es la Antropología, que entre los predicados del ser divino y los del ser humano, y por consiguiente también entre el sujeto o ser divino y el humano no existe *ninguna* diferencia, que son *idénticos* —pues por doquier donde los predicados, tal como ocurre sobre todo con los predicados teológicos, no expresan propiedades, accidentes

contingentes, sino la esencia del sujeto, no existe ninguna diferencia entre el predicado y el sujeto, se puede poner el predicado en el lugar del sujeto, por lo cual remito a la *Analítica* de Aristóteles o sencillamente a la Introducción de Porfirio—, en la segunda parte muestro por el contrario que la *diferencia* que se establece o, más bien, se ha de establecer, entre los predicados teológicos y los antropológicos se resuelve en *nada*, en el *absurdo*. Un ejemplo manifiesto. En la primera parte muestro que el Hijo de Dios en la religión es un hijo *real*, *Hijo* de Dios en el mismo sentido en que el hombre es hijo del hombre, y descubro allí la *verdad*, la *esencia* de la religión en el hecho de que concibe y afirma una relación profundamente humana como una relación divina; en la segunda, por el contrario, muestro que el Hijo de Dios —por cierto, no inmediatamente en la religión misma, sino en su reflexión sobre sí misma— no es hijo en el sentido natural, humano, sino de una índole *completamente distinta*, que está en contradicción con la naturaleza y la razón, que por consiguiente es hijo de un modo que contradice a los *sentidos* y al *entendimiento*, y descubro en esta negación de la sensibilidad y del entendimiento humanos la falsedad, lo negativo de la religión. Por consiguiente, la primera parte es la prueba *directa*, la segunda la *indirecta* de que la Teología es Antropología; la segunda remite necesariamente a la primera; no posee ningún significado autónomo; solo tiene como meta mostrar que el sentido en el que fue tomado allí la religión, *ha de ser* el correcto, *puesto que* el sentido *opuesto* se revela como *absurdo*. En pocas palabras, en la primera parte me ocupo fundamentalmente —digo fundamentalmente pues resultaba inevitable no abordar ya también la Teología, de una forma similar a lo que ocurre en la segunda con la religión— de la *religión*, en la segunda me ocupo de la *Teología*, pero no, según lo que aquí y allí se ha creído erróneamente, con la Teología *ordinaria*, de cuyos planteamientos quisquillosos, que me resultan por lo demás bien conocidos, me mantengo lo más alejado posible, limitándome por doquier tan solo a la determinación más esencial, más rigurosa, más necesaria, del objeto […].

Si mi escrito únicamente contuviera la segunda parte se tendría desde luego toda la razón en reprocharle que solo tiene una orientación negativa —considerando la proposición: la religión no es nada, es algo absurdo, como el contenido esencial de la misma. Solo que no digo de ningún modo— ¡qué fácil me lo hubiera puesto entonces!—: Dios es *nada*, la Trinidad es *nada*, la palabra de Dios es *nada,* etc., yo solo muestro que ellos *no* son *lo* que son en la ilusión teológica —no son misterios extraños sino misterios domésticos, los misterios de la naturaleza humana; muestro que la religión considera el ser aparente, superficial de la naturaleza y la humanidad como su verdadera esencia interior, y por ello concibe su esencia

verdadera, esotérica como un ser distinto y particular, que por consiguiente la religión, en las determinaciones que ofrece acerca de Dios, por ejemplo, de la palabra divina— al menos en *las* determinaciones que no son negativas en el sentido señalado- no hace más que definir y objetivar la *verdadera esencia* de la palabra humana.

El reproche de que, según mi escrito, la religión es algo absurdo, una nada, pura ilusión, solo tendría fundamento si según ella también el hombre y la Antropología, a *los* que reduzco la religión, a los que presento como su *verdadero objeto* y *contenido*, fueran algo *absurdo, nada, pura ilusión*.[19] Pero lejos de atribuirle a la Antropología un significado nulo o meramente subordinado —un significado que precisamente solo le compete en cuanto existe una teología por encima de ella y en contra de ella—, en cuanto rebajo la Teología al nivel de la Antropología, elevo más bien la Antropología a la Teología, de la misma manera que el Cristianismo, al rebajar a Dios a la condición humana, convertía al hombre en Dios, ciertamente para convertirlo de nuevo en un Dios distante del hombre, transcendente, fantástico —por consiguiente, tomo también la palabra *Antropología*, tal como es obvio, no en el sentido de la filosofía hegeliana, o de la filosofía anterior en general, sino en un sentido infinitamente más elevado y universal—.

La religión es el sueño del espíritu humano. Pero incluso en el sueño no nos encontramos en la nada o en el cielo, sino sobre la tierra —en el reino de la realidad, solo que vemos las cosas reales no a la luz de la realidad y la necesidad, sino de la apariencia primorosa de la imaginación y de la arbitrariedad—. Por ello no le hago otra cosa a la religión —ni tampoco a la filosofía especulativa o a la teología— que *abrirle los ojos*, o, más bien, en hacer tan solo que dirija *hacia fuera* sus ojos vueltos hacia el *interior*, es decir, me limito a transformar el objeto en la representación o en la imaginación en el objeto en la realidad.

Pero, ciertamente, a los ojos de esta época que prefiere la imagen a la cosa, la copia al original, la representación a la realidad, la apariencia al ser, esta transformación, dado que supone un *desengaño* es considerada como una destrucción absoluta o al menos una profanación impía, pues para ella solo es sagrada la *ilusión*, pero *profana* la *verdad*. Incluso lo sagrado se eleva a sus ojos en la misma medida en que decrece la verdad y aumenta la ilusión, de forma que para ella *el máximo grado de ilusión* también es el *máximo grado de sacralidad*. La religión ha desaparecido y en su lugar encontramos, incluso entre los protestantes, la *apariencia* de religión —la *Iglesia*, para al menos llevar a la muchedumbre ignorante y carente de juicio *la* creencia de que sigue

[19] Feuerbach se sitúa en la línea que desde Lessing pasa por Hegel y Strauss hasta Bloch y trata de hacerse cargo de la herencia religiosa frente a las unilateralidades de la Ilustración radical *(N. del T.)*.

subsistiendo la fe cristiana debido a que hoy, lo mismo que hace mil años, siguen en pie las iglesias cristianas y a que todavía hoy, como entonces, siguen en boga los *signos externos* de la fe. Lo que ya no tiene existencia en la *fe*— la fe del mundo moderno no es más que una fe aparente, una fe que *no* cree lo que se imagina creer, no es más que una incredulidad *débil* e *indecisa*, tal como ha sido demostrado suficientemente por mí y por otros, debe, no obstante, seguir siendo válido todavía a nivel de la *opinión*, lo que ya no es en sí sagrado, sagrado *de verdad*, debe al menos seguir *pareciendo sagrado*. De ahí proviene la indignación *aparentemente* religiosa de la época actual, época de apariencia e ilusión, especialmente acerca de mi análisis de los sacramentos. Pero que no se exija a un escritor que se pone como meta no el favor de la época sino tan solo la verdad, la verdad desnuda, que tenga respeto o lo finja ante una apariencia vacía, y ello en tanto menor medida en cuanto el objeto de esta apariencia sea en y para sí el punto culminante de la religión, es decir, el punto en el que la religiosidad se transmuta en irreligiosidad […].

Por lo que concierne a mi relación con *Strauss* y *Bruno Bauer*, en unión con los que soy mencionado constantemente, me limito a señalar aquí que la diferencia de nuestras obras ya queda insinuada en la diferencia de objeto, tal como ya lo indica el mero título. Bauer toma como objeto de su crítica la historia evangélica, es decir, el Cristianismo bíblico o más bien la Teología bíblica,[20] Strauss, la Doctrina cristiana de la fe y la Vida de Jesús, a la que también se puede subsumir bajo el título de la Doctrina cristiana de la fe, por tanto el Cristianismo dogmático o más bien la Teología dogmática; yo, en cambio, el Cristianismo en general, es decir, la religión cristiana, y en consecuencia solo la filosofía y la teología cristianas. Por ello, también, básicamente solo cito aquellos autores, para los que el Cristianismo no solo constituía un objeto teórico o dogmático, no solo Teología sino religión. Mi objeto fundamental es el Cristianismo, la religión, en cuanto es *objeto inmediato, esencia inmediata del hombre*. Erudición y filosofía no son para mí sino los *medios* para sacar a la luz el tesoro oculto en el hombre.

También debo recordar todavía que mi escrito, completamente en contra de mis intenciones y expectativas, ha llegado al gran público. Sin duda siempre he tomado como norma del verdadero arte de enseñar y de escribir no al erudito, no al filósofo universitario abstracto y particular sino al hombre universal,[21] he considerado al hombre en general —no a

---

[20] Una parte importante de la obra de Bruno Bauer estaba dedicada al problema de la exégesis bíblica. Véanse sus estudios: *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Bremen 1840; *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, 2 vol., Leipzig 1841 *(N. del T.)*.

[21] Desde el principio de su actividad filosófica, Feuerbach propugna una «mundanización» y «antropologización» de la filosofía, refractario por el contrario a una visión abstracta y sistemática de la misma *(N. del T.)*.

este o a aquel filósofo —como el criterio de la verdad, desde siempre he situado el máximo virtuosismo del filósofo en la autonegación del filósofo, en que él, ni como hombre ni como escritor haga ostentación del filósofo, es decir, que es filósofo según la *esencia*, pero no *según la forma*, solo un filósofo *callado* pero no ruidoso o incluso impertinente, y por ello me propuse en todos mis escritos, y también en este, adoptar la máxima claridad, sencillez y precisión como permitiera el objeto, de forma que todo hombre *culto* y *reflexivo* los pudiera comprender debidamente, por lo menos en cuanto a lo fundamental. Pero, a pesar de ello, mi escrito solo puede ser valorado y comprendido plenamente por el estudioso —si bien solo por el estudioso *amante de la verdad, juicioso*, por el estudioso que se eleva *por encima de las opiniones y prejuicios de la plebe instruida o inculta*—; pues, aunque sea un producto completamente independiente, no deja de ser al mismo tiempo una consecuencia necesaria de la historia.

Muy a menudo me refiero a esta o a aquella manifestación histórica, sin llegar a designarla por su nombre, porque lo consideré superfluo —referencias que por lo tanto solo son comprensibles para el erudito. Así, por ejemplo, ya en el primer capítulo, en el que expongo las consecuencias necesarias del punto de vista del sentimiento, me refiero a los filósofos Jacobi y Schleiermacher; en el segundo capítulo me remito fundamentalmente, ya desde el principio, al kantismo, al escepticismo, al teísmo, al materialismo, al panteísmo; en el capítulo «Desde el punto de vista de la religión», en el que examino la contradicción entre la concepción religiosa o teológica de la naturaleza y la física o filosofía natural, me refiero a la filosofía en la época de la ortodoxia, en especial a las filosofías de *Descartes* y de *Leibniz*, en las que esta contradicción aparece de una forma especialmente característica. Por consiguiente, a quien desconoce los presupuestos históricos y las etapas mediadoras de mi escrito, le faltan los puntos de conexión de mis argumentos y pensamientos; no es extraño que mis afirmaciones le parezcan a menudo desprovistas de fundamento, por firmemente asentadas que estén. Sin duda el objeto de mi escrito posee un interés humano general; también un día sus pensamientos fundamentales —si bien *no en el modo* en que han sido expuestos aquí y en la que pudieron ser expuestos en las circunstancias actuales— se convertirán seguramente en propiedad de la humanidad, pues en la actualidad solo les presentan resistencia ilusiones y prejuicios vacíos, impotentes, contrarios a la verdadera esencia del hombre. Pero inicialmente solo traté mi objeto como un trasunto científico, como un objeto de la filosofía, y tampoco pude tratarlo inicialmente de otra manera. Y cuando rectifico las aberraciones de la religión, la teología y la especulación, me veo precisado naturalmente a servirme también de sus expresiones, pareciendo incluso que yo mismo

especulo o, lo que es lo mismo, «teologizo», cuando lo cierto es precisamente que disuelvo la especulación, es decir, reduzco la Teología a la Antropología. Mi escrito, dije más atrás, contiene el principio de una nueva filosofía no escolar, sino a medida del hombre, y por cierto, una filosofía desarrollada concretamente. Sí lo contiene pero solo en cuanto lo *engendra*, y lo hace desde las entrañas de la religión —por ello, dicho sea de paso, la nueva filosofía ya no puede caer, ni caerá, en la tentación —tal como ocurría con la antigua escolástica católica, o la moderna protestante— de probar su concordancia con la religión mediante su concordancia con la Dogmática cristiana; ocurre más bien que, en cuanto engendrada a partir de la esencia de la religión, posee en sí misma la verdadera esencia de la religión; en cuanto filosofía es en y para sí religión […].

5. Bruno Bauer y su interpretación atea de Hegel

El tercer gran representante del movimiento neohegeliano que consideramos aquí en torno al problema de la recepción de la filosofía de la religión de Hegel es Bruno Bauer. Ya no está interesado, tal como era el caso de Strauss y Feuerbach en el problema de la herencia religiosa sino que intenta conectar más bien con la línea más radical de la Ilustración dieciochesca, especialmente con la francesa. Por otra parte, para Bauer no serían propiamente los Jóvenes Hegelianos quienes protagonizan una ruptura con el pensamiento hegeliano sino que sería más bien el propio Hegel quien se anticipa a la hora de compartir los puntos de vista del movimiento neohegeliano. Tal es en concreto la tesis que Bauer defiende en su escrito La Trompeta del Juicio final sobre Hegel el ateo y Anticristo, *del que vamos a ofrecer un extracto representativo. Bauer no solo estaba bien familiarizado con el pensamiento de Hegel, siendo, entre otras cosas, el responsable de la segunda edición de la Filosofía de la religión que, mejoraba claramente la primera, sino que muestra, además, una notable familiarización con los textos bíblicos, a los que recurre profusamente. No en vano había sido no solo antiguo estudiante de Teología protestante sino, además, docente de la misma, publicando varios estudios sobre el tema. Por lo demás Bauer pone en boca de un pietista la presunta indignación que le embarga acerca del estado de cosas imperante.*

(1)

«Es hora de que comience el juicio en la casa de Dios» (1 Ped. 4, 17), los malos ultrajan y difaman el nombre de Dios (Sal. 74, 10), ellos llegan a prevalecer y poco falta para que profanen incluso el templo sagrado (Sal. 79, 1), a saber, el templo que está compuesto por vasijas vivientes, de las que dice Dios: «quiero habitar en ellas» (2 Cor. 6.16).

Ya se hace sentir la malicia «del que se opone, que se siente por encima de todo lo que se llame Dios o culto divino, por tanto que se asiente en el templo como un Dios, y se presente como Dios» (1 Tes. 2, 4.6). La maldad ya no es propia tan solo del mal, ella afecta también a los creyentes y ha llegado el tiempo, del que el espíritu «ha dicho claramente que algunos se apartarán de la fe y se entregarán a espíritus seductores y a las doctrinas de los demonios» (1 Tim. 4, 1).

Este peligro de los «últimos tiempos», que manifiestamente ya han llegado, impone el deber a todo hombre bien intencionado de dar testimonio, con valentía e intrepidez, de la fuerza y la verdad de la fe, este peligro nos ha inducido a entrar en escena sin miramientos y a atacar los baluartes del mal.

Nosotros obedecemos a la Palabra: «Tocad la trompeta de Sion: que tiemblen todos los habitantes del país, porque viene el día del Señor, está cerca» (Joel 2, 1).

Con Hegel ha llegado el Anticristo y se ha «revelado».

Es deber del verdadero creyente hacer que todos tomen conciencia del mal, denunciarlo abierta y sinceramente llamar la atención de todos respecto a él, y hacer fracasar su astucia.

Ante todo debemos dirigirnos a los gobiernos cristianos y dar testimonio ante ellos, pues el creyente está llamado a predicar y dar testimonio ante reyes, príncipes y autoridades, para que finalmente caigan en la cuenta de qué peligro mortal amenaza a todo el ordenamiento existente, y sobre todo a la religión, el único fundamento del Estado, si no extirpan las raíces mismas de la maldad. No hay nada firme, seguro, duradero si se sigue tolerando por más tiempo en el Estado cristiano[22] el «imponente error» de aquella filosofía. El desenlace de la desdichada tragedia que mueve esta filosofía como una especie de destino y que ella como persona activa efectúa en sus seguidores, ya lo pueden deducir a partir del hecho de cómo ya en el momento presente esta gente niega, hace temblar y vuelve vacilante toda autoridad divina y humana. Si han comenzado por derribar la religión y por asentar el golpe mortal a la Iglesia, sin duda querrán derribar también el Trono. !Oh! Os conjuramos con lágrimas de angustia y compasión, y con suspiros que nos produce la situación peligrosa de los «pequeños que creen», a que os dejéis amonestar, a que seáis implacables con esta banda; a vosotros se os ha confiado la espada para que establezcáis en este mundo un orden agradable a Dios; emitid la sentencia contra

[22] El tema del «Estado cristiano» desempeñaba un papel central en el pensamiento de la Restauración, y en concreto en los planteamientos coetáneos de Federico Guillermo IV *(N. del T.).*

estos profanadores del santuario. Vosotros ejecutáis el juicio de Dios. Ellos os han sido confiados.

Nosotros podemos tan solo denunciar, amonestar, poner al descubierto la maldad. Vosotros habéis sido engañados por la apariencia de honorabilidad y de armonía con el Cristianismo de esta filosofía, cuando la habéis tolerado en vuestros Estados; el engaño ha sido fomentado de una forma impía por los seguidores más viejos de esta filosofía que tenían siempre en la boca la palabra reconciliación *(Versöhnung)*, «pero había siempre bajo sus labios veneno de víboras» (Sal. 140, 4) —sin duda ya habéis sido advertidos anteriormente, pero los acusadores, aun cuando también estaban animados por un celo cristiano, no poseían todavía el verdadero arrojo de la fe porque solo atacaron a los miembros menos relevantes y más débiles de esta escuela, pero sin atreverse con los más renombrados o bien con el maestro— incluso debemos confesar por desgracia que sus ataques y acusaciones tampoco produjeron muchos frutos, debido a que ellos mismos, en su fuero interno, todavía amaban al mundo y en parte todavía se avergonzaban de la «locura y debilidad divinas» (1 Cor. 1, 25). Toda una corriente teológica se ha posicionado contra esta escuela pero no pudo conseguir nada, dado que ella misma no tomó en consideración los tesoros del Evangelio y coqueteaba con el mundo. Finalmente se ha formado también una escuela filosófica que quiso crear una «filosofía cristiana y positiva» y pretendió refutar filosóficamente a Hegel; solo que ella también amó únicamente el propio yo, ha contravenido incluso los principios de la verdad cristiana y, no tuvo éxito ni repercusión ni entre los creyentes ni entre los no creyentes. Ella no pudo hacer nada contra Satanás y «¿cómo puede un demonio expulsar a otro?» (Marc.3, 23). Todos estos eran todavía poco aptos, porque en parte continuaban avergonzándose del Evangelio y no querían aparecer ante el mundo como completamente necios. Y así ninguno de ellos —¡qué vergüenza! ¡qué ignominia!— ha podido impedir que en la última nidada de la escuela hegeliana saliera a la luz del día toda la violencia del principio y estallase contra la Iglesia y el Estado. El defecto fundamental de quienes hasta ahora se han opuesto a esta filosofía —incluyendo a los adversarios filosóficos—ha consistido en que ellos no han acertado a ver la profundidad del sistema originario, el ateísmo del mismo, y esta ceguera de los creyentes es mantenida todavía hoy por la astucia de los Jóvenes Hegelianos, que, para conducir a error a los adversarios y mantener su hacha lejos de las raíces del árbol afirman descaradamente que su principio es distinto del principio del maestro.

Por el contrario se necesita ante todo la fe: «¿pues no sabéis que los santos juzgarán al mundo?» (1 Cor. 6, 2). Entonces no debemos preocuparnos del juicio del mundo y avergonzarnos de ser llamados necios,

puesto que Dios ha hecho desde un principio que sea necio para nosotros el mundo y su sabiduría (*Ibid.* 3, 19), y sus valoraciones carnales no constituyen para nosotros ningún juicio. Finalmente, pues la vida y la muerte, el presente y el futuro, son nuestros y están en nuestro poder —finalmente— pues, ¿en qué otra cosa nos podría causar daño el demonio? debemos arremeter contra el maestro del engaño y rasgar su tejido.

Al exponer en lo sucesivo este ataque, solo lo podremos llevar a cabo con éxito y de una forma acorde con los principios cristianos, si desvelamos el misterio de la maldad. Este desvelamiento constituye la única verdadera refutación. Pues si el mal es puesto al descubierto, queda destruido. Es la luz quien juzga las obras del mal (Juan 3, 20). Basta con que el mal, el error y la verdad cristiana se contrapongan entre sí: esta contraposición destruye por sí misma el error, de forma que ahora la luz y la verdad brillan de una forma más clara. ¡Oh! Fuera con estos escrúpulos modernos, con estas transacciones y estos angustiosos tanteos y componendas: siguen reposando siempre sobre el presupuesto de que es posible hacer una mediación entre el error y la verdad. Fuera con esta manía mediadora, con esta gelatina sentimental, con este mundo viscoso y mendaz: solo un punto de vista puede ser verdadero y si se contrapone este punto de vista a otro, este otro se disolverá por sí mismo en la nada. No nos vengáis con esta angustiosa, prudente pusilanimidad de la escuela schleiermachiana y de la filosofía positiva: fuera con esta timidez que solo busca la mediación porque interiormente todavía ama el error y no tiene el coraje de extirparlo del corazón. Arrancaos y arrojad a lo lejos esta bífida lengua de serpiente, que se mueve de un lado para otro, con lisonjas y contemporizando: que vuestra boca, que vuestro corazón y vuestro ánimo sean sinceros, sin dobleces y puros. Solo una cosa es necesaria, todo lo demás proviene del mal.

¡Oh! ! retornad, vosotras, épocas de la fortaleza y pureza cristianas en las que al mal se le llamaba mal y no bien o medio bien o solo medio mal! !Eran los tiempos recios de la fe en los que solo se precisaba formular el error y situarlo frente a la verdad para instruir el proceso y concluirlo inmediatamente, es decir, cuando todavía se creía en la verdad! Así, en esta oposición, con esta simple contraposición de lo verdadero y lo falso lucharon un Tertuliano, un San Bernardo y vencieron. *Verum est index sui et falsi.*

Lo mismo que Bernardo, también nosotros lucharemos contra el escarnio de la filosofía, pues esto constituye la única forma verdadera, cristiana de lucha. El basilisco diabólico ha de contemplarse en el espejo de la verdad y, al verse a sí mismo, disolverse. De la misma forma que la nieve ante el sol, el torrente ante el ardor solar, la grasa ante una estufa incandescente, así también el error se disuelve ante la verdad. Hasta ahora todavía no se le había contrapuesto la pura verdad, hasta ahora todavía no

se había tomado conciencia del puro error. Nosotros confrontaremos a ambos en su pureza, en su perfección divina y diabólica, y la victoria será nuestra. Pero no solo nuestra sino de todos, que han sido escogidos para el futuro del Señor, ellos comprenderán lo que significa: «No os sometáis a un yugo extraño con los no creyentes». Se les hará patente el contraste y, si alguna vez vacilan, retornarán a la verdad con temor y temblor, pero también con el temblor de la alegría. «Pues ¿qué tiene que ver la justicia con la injusticia? ¿Qué tiene en común la luz con las tinieblas? ¿En qué concuerdan Cristo y Belial? ¿Qué tienen en común el creyente y el no creyente?» (2 Cor. 6, 14.15). ¡Todo es nuestro, pero este todo es lo único!

Cuando se hace presente la mentira en su plenitud y en su desnuda fealdad, entonces también es deber de la verdad mostrarse en todo su esplendor, ¡entonces ella está necesariamente impulsada a desvelarse por completo a los suyos! La Jerusalén celestial desciende cuando Gog y Magog hagan acto de presencia y el diablo sea juzgado.

Es para nosotros una verdadera exigencia del corazón constituir con nuestros hermanos en Cristo también una comunidad externa y —tal como hacemos en espíritu —estrecharles personalmente la mano, abrazándoles cordialmente, y dándoles el beso de la paz. Pero lamentablemente hemos creído observar en las luchas sostenidas hasta ahora que su corazón todavía se muestra receptivo a los honores mundanos y al placer del reconocimiento público ante el pueblo y ante los Grandes. Su única condecoración habría de consistir en que sus nombres están escritos en «libro viviente del Cordero» (Apoc. 13, 8). Pero su corazón ansía también otras distinciones. Por ello nosotros permaneceremos todavía ocultos, para que no parezca que aspiramos a un tipo de honor que no fuera la corona celestial. Cuando la lucha, que esperamos concluir pronto, haya finalizado, cuando la mentira haya recibido su castigo, también los saludaremos personalmente y los abrazaremos calurosamente en el lugar elegido. Nos alegraremos cordialmente de encontrar entonces tantos conocidos queridos. Pero hasta que esto ocurra, esperamos que nos juzguéis con benevolencia por habernos ocupado tanto con las obras mendaces del Anticristo. Finalmente ellas habrían de ser estudiadas de una vez a fondo, y nosotros las hemos leído desde el principio hasta el final y lo hicimos solo con el propósito de descubrir la falsedad y conducir la oposición hasta el final. Vosotros también nos obsequiaréis con vuestra benevolencia, también en atención a que hemos avergonzado al diablo y mostramos cómo sus ardides han sido descubiertos y desvelados por la fe. Que os vaya bien hasta que os volvamos a encontrar: nos ocuparemos ahora de aquellos que solo han combatido a Satanás de un modo incompleto, solo a medias.

Pero primeramente, por lo que se refiere a la forma de clasificar nuestro trabajo, observamos todavía que en un principio teníamos la intención de dividirlo en diez «cuernos», para derribar los cuernos de aquel animal, que «abrió su boca para blasfemar contra Dios» (Apoc. 13, 1,6), pero nos dimos cuenta de que Hegel poseía más cuernos que aquella bestia del *Apocalipsis*. Previamente nuestro propósito era dividir nuestro escrito en siete secciones, que correspondieran a las siete trompetas del *Apocalipsis* pero pronto caímos en la cuenta de que tendríamos que hacer sonar la trompeta más de siete veces.-- Por ello nos hemos decidido a enumerar sencillamente las secciones —también para que los filósofos no crean que quisimos, lo mismo que ellos, construir *a priori,* aunque nosotros creamos firmemente que el *Apocalipsis*, cuando habla de aquella bestia, ha pensado en Hegel, el Anticristo, y que cuando el conocimiento cristiano haya alcanzado su madurez, resultará claro a qué características de Hegel corresponden aquellos diez cuernos de la bestia apocalíptica.

Entre quienes hasta ahora han combatido a Satanás solo a medias ocupan el primer lugar los —*Viejos Hegelianos*—. Con esta gente la historia se mostrará algún día severa: ellos pasan por ser los *seguidores*, incluso los seguidores más fieles del sistema hegeliano —sobre todo porque los Jóvenes Hegelianos difundieron el rumor de haber sido los primeros que liberaron el principio hegeliano de sus estrechos límites— y, sin embargo, son precisamente los Viejos Hegelianos quienes formulan una teoría que no puede ser *más opuesta* al principio del sistema. Hasta ahora han sido considerados públicamente como amigos del principio y, sin embargo, son adversarios públicos del mismo. O bien ¿les hemos de atribuir una comprensión mejor de la que ellos reclaman para sí —expresada por tanto objetivamente su relación con el principio— habríamos de decir: son *adversarios* públicos, es decir, solo *aparentes*, del sistema, en cuanto hacen una profesión de ideas contrarias al principio, pero en su interior y *secretamente* son *amigos* del sistema? Por tanto, ¿qué son ellos realmente, qué son ellos en apariencia y en secreto: amigos o enemigos? ¿Hacen en apariencia una profesión distinta solo con la finalidad de seducir a la juventud de una forma más segura y con menos obstáculos? Como se puede ver, tenemos que ocuparnos mucho de esta gente. Constituye un gran error de la polémica que los creyentes llevaron a cabo hasta ahora no haberla sometido a un examen riguroso. Ciertamente, esto tampoco se pudo llevar a cabo debido a que no se había comprendido el verdadero sentido del sistema y, por tanto, tampoco la enorme diferencia entre el mismo y la concepción de los Viejos Hegelianos. Pero nosotros les pondremos delante el espejo del sistema y veremos si se quieren reconocer en él. ¡Veremos! ¡Tienen que contestar!

Y también habrán de ofrecer una respuesta —se lo exigimos de antemano a un Göschel, pero especialmente a un Henning, Gabler, Rosenkranz etc.— porque se la deben a su gobierno. Y deben hacerlo para apartar a su gobierno de una falsa dirección que está en trance de emprender y perseguir consecuentemente. Su gobierno ha tomado con razón la decisión de eliminar radicalmente el proceder anticristiano de los Jóvenes Hegelianos, este hatajo de desvergonzados, comenzando por no admitir para cargos públicos y cátedras a ninguno de los discípulos que profese el ateísmo. Esto es correcto y constituye un modo de proceder necesario para el mantenimiento del Estado y del bienestar de los ciudadanos y de las familias. Pero actualmente el gobierno considera las cosas como si los discípulos más jóvenes profesaran un principio que fuera esencialmente distinto del auténticamente hegeliano, y por ello deja tranquilos a los hegelianos más viejos en posesión de sus honores, dignidades, cargos y cátedras, porque tenían a su favor el prejuicio de que habían permanecido fieles al auténtico sistema de Hegel, menos peligroso. Pero si se hubiese seguido de una forma consecuente este punto de vista, se derivarían las más funestas consecuencias. Pues si el seguimiento fiel de los principios hegelianos es considerado como el aval para ser admitido en cargos públicos, entonces, de golpe, todos los Jóvenes Hegelianos deberían acceder a los cargos y dignidades, y, por el contrario, los Viejos Hegelianos habrían de ser privados, inmediatamente de sus cargos y depuestos de sus cátedras. Son más bien estos últimos quienes se han desviado de Hegel, quizá solo discrepen de él de una forma pública, aparente, para poder actuar secretamente, con tanta mayor seguridad, en pro del sistema infernal —esta máquina infernal que ha de hacer saltar por el aire el Estado cristiano—. Por el contrario, los Jóvenes Hegelianos son los verdaderos, los auténticos hegelianos. ¿Qué peligros habrían de correr, por tanto, los gobiernos, si se siguieran manteniendo por más tiempo las apariencias hipócritas que los Viejos Hegelianos, quizá con diligencia, han sabido crear? ¡Afuera entonces con la verdad! ¡Afuera con el núcleo del sistema! ¡Pero también afuera, Viejos Hegelianos, con el lenguaje!

¿Por qué en los últimos tiempos, cuando la nueva nidada ha ocasionado tantos trastornos a los gobiernos, habéis guardado un silencio total? ¡Verdaderamente no hubierais tenido nada que perder, si os hubierais pronunciado públicamente! Sin duda, los jóvenes leones son tan osados, obcecados, están tan famélicos, tan obstinados que probablemente no reclamarán vuestro apoyo, al menos no escucharán vuestra voz. No obstante, ¡deberíais explicaros para que los gobiernos oigan la verdad! ¿Calláis, quizá, porque en vuestro interior os complacéis en las obras de los malvados? ¿O queréis obviar la confesión de que hasta ahora habéis enseñado doctrinas distintas de las de Hegel? ¿Por qué calláis? A causa de

la posición que ocupáis, vuestra voz hubiera tenido peso y no hubiera sido irrelevante para el gobierno.

Leed, por tanto, nuestro desenmascaramiento del sistema, aclaraos y decid libre y públicamente si sois sus amigos y seguidores o sus enemigos ¡Ha llegado el momento en el que seguir callando es un delito!

Os encarecemos a que os decidáis, pues hemos de dar por supuesto que en realidad habéis sentido celo por las cosas divinas, pero que una filosofía disoluta os mantiene todavía tanto bajo su poder, que vosotros no estáis en condiciones de concebir adecuadamente y respetar en su integridad ningún dogma de la Iglesia, ninguna sentencia bíblica. Vosotros veis, o, si no lo queréis admitir, os demostraremos, qué mortalmente peligrosas son las galanterías con que obsequiáis a veces a la filosofía. «Nadie puede servir a dos señores». De la perversión ocasionada por la filosofía basta de momento con un ejemplo, pero hay mil, incluso cien mil: pero ¿qué decimos? Millones ¡no!, innumerables casos. Quien una vez se comporte así, en ese tal el mal y el odio secreto hacia la Escritura y la revelación positiva deben estar enraizados en su ámbito más íntimo y resultar letal. Lamentamos mucho tener que hablar así, pero solo conocemos una ley, la de la libertad. Nuestro Redentor dice: «Se les dijo a los antiguos: no has de jurar en falso, pero yo os digo que no habéis de jurar de ninguna manera» (Mat. 5, 33, 34). Todo hombre temeroso de Dios que respete debidamente a la Escritura reconocerá que Jesucristo prohibió el juramento como tal. Qué aversión hacia la inequívoca letra de la Escritura: «Los mandamientos del Señor son claros, como plata bruñida, probados siete veces» (Sal. 12, 7. 12, 9), - qué perversión se requiere para que Göschel, jugando con la traducción alemana, altere el sentido de la frase, haciéndole decir: no debes jurar «por todas las cosas», a saber, no por las cosas finitas, sino tan solo por Dios. Se llega a este juego así frívolo cuando no se está versado en la fe y se «deja engañar por la filosofía» (Col. 2, 8).

De una forma mucho más decidida que los mediadores hegelianos se han adherido a la verdad cristiana los «filósofos positivos»[23] Fichte, Weise, Sengler y Fischer. Han considerado como cometido expreso de la filosofía el reconocimiento de la personalidad de Dios, de la verdad y facticidad de la revelación, de la inmortalidad del alma, así como confiesan en general que se ha de arrebatar al concepto, que todo lo devora y descompone, es decir, a las fauces del Leviatán, lo real, lo positivo, lo personal. Ante todo quieren derribar al enemigo jurado de la verdad cristiana, el panteísmo.

[23] Se trataba de oponerse al proceso de racionalización llevado a cabo por Hegel. Un proceso al que se va a sumar también Schelling. De una forma general, estamos ante un rasgo característico de la filosofía posthegeliana *(N. del T.)*.

¡Macte virtute! Gritaríamos a cada uno de ellos, pero sobre todo a su más activo y fresco campeón, Fichte, si nos pudiéramos convencer que desde la filosofía le podría venir la salvación a la fe cristiana. Pero al menos ninguno de ellos nos ha convencido de esto. ¡Al contrario! Solo nos han proporcionado la prueba de que toda la filosofía, incluso si se la reduce al mínimo y si se la despoja de su barbarie específica, resulta nociva para la verdad cristiana. Ya el mismo propósito de filosofar, la voluntad y la convicción de ser filósofo, la apariencia del saber, matan la vida cristiana. Es preciso evitar incluso las malas apariencias. Ciertamente, a menudo se puede curar a un perturbado, penetrando en sus imaginaciones y liberándolo de ellas, en cuanto se le vuelven objetivas. Pero nunca se puede vencer a la maldad cuando se actúa como si se la compartiera: esta especie de estrategia resulta inútil dado que solo reafirma el mal en su maldad, y peligrosa hace malo incluso al inocente que hace uso de la misma, y en todo caso resultará escandaloso para los buenos. Tampoco se puede superar la filosofía, poniéndose su máscara: la máscara más bien acaba confundiéndose con la propia piel o al menos se adhiere en parte al rostro y la faz creada por Dios resulta desfigurada y privada de su inocencia celestial. También quien actúa como si filosofara, perjudica a la buena causa, no conseguirá nada y finalmente caerá en errores, que son todavía más detestables que los de los filósofos [...]

Pasamos ahora a una tercera clase de enemigos de la filosofía hegeliana —se trata de los schleiermachianos—. Estamos lejos de desconocer el celo con que estos hombres se opusieron a la teoría y praxis hegelianas, pero, para abordar inmediatamente el punto fundamental, pues la intención y el celo por sí solos no proporcionan todavía un resultado definitivo, más ellos mismos están expuestos todavía a las seducciones del mal, pues gustan de aparentar ser, también ellos, filósofos. De los filósofos positivos se distinguen por el hecho de que estos últimos ofrecen alguna base para aparentar ser filósofos, mientras que ellos no hacen nada que pudiera suscitar aun cuando no fuera más que la apariencia de filosofía. Los filósofos positivos se sirven al menos de fórmulas filosóficas, pero los schleiermachianos no aparentan siquiera filosofar. Los filósofos positivos construyen castillos de naipes filosóficos o templetes de papel, en los que presentan su propio yo como la Divinidad, los schleiermachianos no construyen nada y, no obstante, quieren ser considerados como arquitectos y grandes maestros. Nos resulta incomprensible cómo un teólogo cristiano puede tener la idea y la ambición, o se pueda envilecer, como para querer pasar por filósofo; pero todavía nos resulta más incomprensible cómo un teólogo pueda aspirar al mero renombre de la cultura filosófica sin ofrecer pruebas de esta cultura a los profanos envidiosos. Esta presunción ha conducido de hecho

tan lejos a los teólogos schleiermachianos que no se han convertido ni en filósofos ni en teólogos,[24] ni en personas mundanas ni en cristianos. A ellos se les puede aplicar lo que se le dijo a la comunidad de Laodicea: «conozco tus obras, que no eres frío ni caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente! Pero porque *eres tibio y no frío ni caliente* te escupiré de mi boca. Tú dices: soy rico y estoy colmado y no necesito nada, y no sabes que eres miserable, digno de compasión, pobre, ciego y desnudo» (Apoc. 3, 15-17).

Ciertamente, ha de ser objeto del máximo reconocimiento el celo de estos hombres por la «vida eclesiástica», su celo contra el orgullo del mundo, su esfuerzo contra aquellos que consideran el Estado como el Reino de los cielos y por consiguiente renuncian a una futura consumación del Reino de los cielos en el más allá, su celo declarado contra los gobiernos que no reconocen las pretensiones de la Iglesia, su celo contra el cesaropapismo, su celo contra una ética autónoma que quiere emanciparse de la santificación a través de la Iglesia, su celo por la disciplina eclesiástica. Pero lamentablemente también hemos de reconocer que su celo no es suficientemente serio, radical, amplio y activo. Ellos no han podido impedir que un seguidor furibundo de la filosofía hegeliana haya cuestionado bastante su concepción de la vida eclesiástica. Este discípulo del demonio ha podido reprocharles incluso, no sin razón, que su vida eclesiástica carecía de todo fundamento sólido; ellos se lo han puesto tan fácil que él pudo afirmar que las iglesias territoriales deberían disolverse en el Estado. Cuando este mismo desvergonzado llevó tan lejos la dialéctica que osó demostrar que mediante el Acto de Unión prusiano la Dogmática de la Iglesia había perdido toda validez pública, cuando él llevó a cabo esta demostración remitiéndose incluso a la concepción de la Unión que había elaborado uno de sus defensores más hábiles, ellos no le opusieron nada que pudiera cuestionar sus impías afirmaciones. La causa de esto reside en que ellos han renunciado de hecho a la Dogmática cristiana, de forma que su vida eclesiástica está desprovista de todo auténtico fundamento. No pocos de estos schleiermachianos llegan tan lejos como para sucumbir ellos mismos a la crítica y declarar como no auténticas partes enteras de los libros de la Biblia, e incluso libros completos. ¿Quién de entre ellos conserva todavía el suficiente sentido de la verdad para reconocer la autoría mosaica del Pentateuco, la autenticidad del libro de Daniel, de la segunda parte de Isaías, del Apocalipsis de Juan, del Evangelio de Mateo, etc.? ¿No coinciden

[24] Hasta cierto punto parece tener razón Bauer en su crítica de los schleiermachianos, empezando por el propio fundador Schleiermacher. Cabría recordar a este respecto la crítica de que va a ser objeto por parte de Hegel, por un lado, y por otro, andando el tiempo, por parte de Karl Barth *(N. del T.)*.

todos en derivar de la tradición el contenido de los Evangelios sinópticos? ¡Resulta triste que teólogos cristianos hayan aceptado en tan amplia medida el escepticismo y la duda crítica! ¡De mucho tendrán que rendir cuentas!

Por consiguiente, el defecto fundamental de toda esta escuela consiste en que ellos nunca expusieron con decisión la santa superioridad de la Iglesia sobre el Estado, ni siquiera la reivindicación de la verdad, y todavía en menor medida pueden reconocer prácticamente este principio frente al Estado, aunque los actuales cabecillas de la escuela tuvieran la mejor oportunidad para ello. Pues lo en sí vacío no puede hacerse valer, pero vacío es su principio, puesto que solo es la expresión verbal, solo la aspiración de lo que en la época de esplendor de la vida cristiana era un hecho y una realidad […]

Preámbulo

Aun cuando tú te elevaras como un águila y construyeras tu nido entre las estrellas yo te haría caer desde allí, dice el Señor.

¡Así habla el Señor! Así ha hablado, así hablará y así habla a todos los que no reconocen su majestad, que se ensoberbecen y no quieren enterarse de que no son más que hombres; así habla y derriba, desde su altura imaginaria, a quienes querían ser iguales a Él o que decían (en su corazón y en sus libros): que Él no es en modo alguno y que solo nosotros somos los señores y dueños del Universo, que solo el hombre, solo el yo es el señor, el omnisciente, el omnipotente y el único grande. Así habla el Señor: «yo te haré caer».

Ha sonado la hora en la que el más siniestro, el más orgulloso, el último enemigo del Señor será derribado al suelo. Pero este enemigo es también el más peligroso. Los franceses —ese pueblo del Anticristo—, con desvergonzada publicidad, en pleno día, en el mercado público, a la luz del sol, que no ha visto tal impiedad, y ante los ojos de la Europa cristiana, habían negado la existencia del Señor de la eternidad, así como han asesinado al ungido de Dios, y habían cometido adulterio idolátrico con la prostituta, la razón, pero Europa llena de celo sagrado, se rebeló contra el horror y se unió en una santa alianza para encadenar al Anticristo y erigir al Señor verdadero sus altares eternos.[25]

---

[25] Bruno Bauer, como tantos intelectuales alemanes de la época, fue un admirador manifiesto de la Revolución francesa, al margen de lo que ponga en la boca del pietista que protagoniza su escrito *(N. del T.).*

Entonces vino, ¡no! Entonces se llamó, entonces se le agasajó y se le trató con solicitud, se le protegió, incluso se honró y se tomó a sueldo al enemigo, al que se había vencido fuera, en un hombre que era más fuerte que el pueblo francés, que, había vuelto a dar fuerza legal a los decretos de aquella Convención diabólica, a los que dio unos fundamentos nuevos y más firmes y que le granjeó acogida bajo el nombre lisonjero de filosofía, especialmente seductor para la juventud alemana. ¡Se llamó a Hegel y se le convirtió en el centro de la Universidad de Berlín! Este hombre —si se nos permite todavía darle un nombre humano— este hombre corruptor, lleno de odio hacia todo lo divino y consagrado, comenzó ahora, bajo el escudo de la filosofía, su ataque contra todo lo que ha de ser elevado y sublime para el hombre. Una multitud de discípulos se le unió y nunca —en toda la historia— se ha visto una tal obediencia, una tal fidelidad, una tal confianza ciega como la que le tributaron sus discípulos y seguidores. Lo siguieron a donde él los llevaba, le siguieron en la lucha contra lo Único verdadero.

¡Ah!, ¡ojalá tuviera agua suficiente en mi cabeza y fueran mis ojos fuentes de lágrimas para llorar día y noche las víctimas de mi pueblo! (Jer. 9, 1).

¡Ah! ¡cuántas víctimas ha provocado!. Ha echado a perder a la flor y nata de la juventud y nos ha privado, a nosotros y a nuestra causa, de las mejores fuerzas. Su influjo se proyecta más allá de la tumba, parece incluso que al morir se ha incrementado todavía su fuerza infernal. Inocua parece haber sido su actividad y la de su escuela en los primeros tiempos, si la comparamos con la actividad anticristiana con la que, en nuestros días, la multitud de discípulos, que ha aumentado considerablemente, y rivaliza en nivelar todo lo elevado y valioso, en degradar lo sublime y situar la autoconciencia, tal como la denominan, en el trono del Altísimo. Los gobiernos, alertados del peligro, quieren consolidar de nuevo el espíritu cristiano, el amor, la fidelidad, la paciencia y una amable confianza, mientras que aquella temible banda disuelve con tanto mayor ahínco los viejos vínculos y pretende entronizar en el santuario la adúltera razón, el honor de la destrucción. Sus infernales proyectiles harán vacilar a la Iglesia y al Estado.

No se crea que la banda contra la que el Estado cristiano tiene que luchar en nuestros días, sigue otro principio y profesa otras doctrinas que las planteadas por el maestro del engaño. Es verdad que los discípulos más jóvenes son significativamente distintos de los más viejos reunidos en torno a sí por el maestro: los primeros han perdido toda vergüenza y todo contenido divino, combaten abiertamente y sin miramientos al Estado y a la Iglesia, derriban el signo de la cruz así como hacen temblar al Trono —un conjunto de ideas y de acciones diabólicas, de las que no parecieron

ser capaces los discípulos más viejos—. No obstante, solo aparentemente era así, o quizá solo se trataba de una inhibición y de una limitación casuales que los primeros discípulos no hayan llegado a desplegar esta energía diabólica: en el fondo y en cuanto a la cosa, es decir, si nos centramos en el principio y en la doctrina auténtica del maestro, aparece que los discípulos más recientes no han dicho nada nuevo. Ellos más bien han corrido el velo transparente con el que a veces recubría sus afirmaciones, y han dejado al descubierto el sistema, ¡de una forma bien desvergonzada! No era más que la astucia de la vieja serpiente —de aquella serpiente que provocó la caída de nuestros primeros padres— que hacía que las invenciones y pensamientos diabólicos aparecieran como cristianos, eclesiales y piadosos. Esta apariencia engañó a los primeros seguidores, los sedujo, los enredó en las peligrosas redes del sistema, los infectó con el oculto veneno del principio y así ocurrió que la levadura de esta filosofía se expandió cada vez más a su alrededor hasta que terminó por fermentar todo, las convicciones, el corazón, los sentimientos, el pensamiento, el saber, sus anhelos e ilusiones, afirmando su dominio único. ¡Ahora todo se ha vuelto agrio en los discípulos, ha desaparecido la apariencia de dulzura y de benevolencia celestial! ¡Todo es agrio!

«Su boca está llena de amargura» (Rom. 3, 14). ¡Ah! Aquí está «la espada del Señor y de Gideón». Nosotros golpeamos para que desaparezca la apariencia que ha hecho caer a tantos, se derrumbe la construcción ilusoria y se revele el verdadero rostro de esta filosofía a todos los que todavía la siguen compartiendo con buena intención.

¡Fuera con las apariencias! ¡Nadie debe llevarse a engaño! Es la hora del juicio que revelará lo que estaba escondido. ¡Solo hace falta coraje! ¡Armaros de fortaleza para que podáis soportar la visión de este *mysterium iniquitatis*! ¡Es el *mysterium* de la serpiente de los primeros tiempos!

Abordaremos inmediatamente el punto central, la interpretación filosófica, es decir, la destrucción de la religión, para que más adelante, cuando hayamos separado el núcleo de su envoltura engañosa, podamos sacar a luz, sin impedimentos, todas las consecuencias de este sistema.

¡Oh! Los pobres e infelices que se dejaron engañar cuando se les susurró: «el objeto de la religión así como el de la filosofía es la verdad eterna en su objetividad misma, *Dios y nada más que Dios* y la explicación de Dios» (Phil. d. Rel., I, 21: según la segunda edición «corregida»), los infelices que escuchaban gustosamente que «religión y filosofía coinciden» *(ibid.),* que creían conservar todavía a su Dios cuando oían, asintiendo, que la religión era «la autoconciencia del Espíritu absoluto» (*ibid.* I, 200), a saber, aquella autoconciencia, en la que el espíritu divino se sabe presente en sus santos y creyentes y estos se saben aceptados en Dios y por Dios

mediante la gracia. ¡Infelices! No han oído bien, no han visto bien, no se han acordado del dicho: «quien tenga oídos para oír, que oiga» (Marc. 4, 9, 12). Se parecen más bien a aquellos de quienes está escrito: «que ellos ven con los ojos y, sin embargo, no conocen, oyen con los oídos y, no obstante, no entienden».

Hegel ha disuelto y destruido la religión —en lo que atañe a él y a sus seguidores, pues en sí misma resulta inalcanzable a sus ardientes proyectiles y los verdaderos creyentes se encuentran protegidos mediante «el escudo de la fe contra el que se estrellan todas las flechas ardientes del maligno» (Ef. 6, 16),-- él ha preparado el hundimiento de la religión. Pero sobre su obra destructiva ha colocado un doble velo que solo el cuchillo crítico de la fe es capaz de retirar. Lo mostraremos ahora.

Muy a menudo, innumerables veces, casi en cada página de su obra sobre la filosofía de la religión habla Hegel de Dios, y casi siempre parece como si entendiera por Dios aquel Dios viviente que existía antes de que existiera el mundo, solo al que compete realidad, que «es la única verdadera realidad» (Phil. d. Rel. I, 92), que en cuanto Dios «trinitario» existía antes de la creación del mundo y que ha revelado en Cristo su amor a los hombres.

Reconocemos sin duda —como es de justicia— que el resto de piedad cristiana, el residuo de los sentimientos religiosos, indujo a los Viejos Hegelianos (con Göschel a la cabeza) a permanecer firmes en esta concepción de Dios, y les impidió proceder hasta los puntos peligrosos de la dialéctica en los que se destruye esta concepción, pero haríamos el ridículo si nos quisiéramos esforzar especialmente por disolver esta primera apariencia superficial. Ella caerá por sí sola cuando retiremos el segundo velo que envuelve el núcleo del sistema, es decir, cuando demostremos cómo él es aniquilado por la dialéctica negativa del propio sistema, e incluso finalmente si pretende hacerse valer como la cosa misma, o quiere afirmar la apariencia de su validez, quedaría excluida directamente por la determinabilidad del principio.

Este segundo velo —Strauss y algunos de los más audaces entre los Viejos Hegelianos se han recubierto en gran parte con él, de forma que solo aquí o allá se divisa el núcleo del sistema — esta segunda apariencia consiste en que la religión es concebida bajo la *relación de la sustancialidad* y como la dialéctica en la que el espíritu individual se entrega, se inmola al espíritu universal que, en cuanto sustancia o, —tal como se le denomina con mayor frecuencia todavía— *como idea absoluta* tiene poder sobre él, renuncia ante él a su singularidad particular y se une así con él.

Esta es la apariencia más peligrosa —a ella también se han rendido por consiguiente los espíritus más fuertes—, a saber, la apariencia de *panteísmo;* pero más peligrosa que esta apariencia es la cosa misma, que salta

inmediatamente a la vista de quien, con una mirada experimentada y abierta, por poco que se esfuerce en hacerlo, aquella concepción de la religión según la que la relación religiosa no es sino una relación interna de la *autoconciencia* consigo misma[26] y todas aquellas potencias que en cuanto sustancia o idea absoluta parecen ser todavía diferentes de la autoconciencia, no son otra cosa que los propios momentos de la misma objetivadas en la representación religiosa.

Tal es el horrible, escalofriante núcleo del sistema, que destruye toda piedad y toda religiosidad. Quien ha gustado de este núcleo está muerto para Dios, pues considera a Dios como muerto, quien come de este núcleo, ha caído más bajo que Eva, que comió la manzana y sedujo a Adán; pues si Adán esperaba hacerse como Dios, el seguidor del sistema hegeliano carece incluso de aquella pretensión arrogante —y pecaminosa— , ya no pretende hacerse como Dios, solo quiere ser yo = yo y alcanzar y gozar de la infinitud blasfema, de la libertad y de la autosuficiencia de la autoconciencia. Esta filosofía no quiere ningún Dios, ni dioses, como los paganos; solo quiere hombres, solo la autoconciencia y todo se reduce para ella a vana autoconciencia (Bruno Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel* …).

6. Convergencia entre la interpretación de B. Bauer y la de H. Heine

Asimismo, el H. Heine tardío que escribe las «Cartas sobre Alemania» coincide con el reduccionismo operado por Bruno Bauer, atribuyendo también él a Hegel una visión atea del mundo. Por ello sus planteamientos pueden ser considerados como una especie de complemento a los expresados por Bruno Bauer.

(2)

La filosofía ha librado en Alemania la misma guerra contra el Cristianismo, que libró en otro tiempo, en el mundo griego, contra la antigua mitología, y también aquí se alzó de nuevo con la victoria. A nivel de la teoría, la religión actual también ha sido derrotada decisivamente, en el ámbito de las ideas ha sido aniquilada y solo lleva una vida mecánica como una mosca a la que se le hubiera seccionado la cabeza y que no parezca haberlo notado, y que aún sigue animosamente revoleteando de acá para allá. Yo

[26] En Hegel la religión venía a ser la «autoconciencia» del Espíritu absoluto. Para Bruno Bauer esa autoconciencia se queda en el nivel antropológico, sumándose así también él al proceso de reducción antropológica de la religión *(N. del T.).*

no sé cuántos siglos tiene todavía en el vientre la gran mosca, el catolicismo, (por hablar como Cousin), pero ya no se habla más de él. Se trata en mucha mayor medida de nuestro pobre protestantismo que, con vistas a prolongar su existencia, ha hecho todas las concesiones posibles y, sin embargo, debe morir: de nada le sirvió haber purificado a su Dios de todo antropomorfismo, haberle succionado toda la sangre sensible mediante sangrías, que él, por así decirlo, lo haya filtrado hasta convertirlo en un espíritu puro, que consiste en puro amor, justicia, sabiduría y virtud —todo ello no sirvió de nada, y un Porfirio alemán, llamado Feuerbach, (en francés *fleuve de flamme*) se burla no poco de estos atributos «Dios —Espíritu— Puro», cuyo amor no es acreedor de ninguna alabanza particular, puesto que no posee ninguna bilis humana [...] Ciertamente, no solo han sido derrotados en Alemania los racionalistas protestantes, sino incluso los deístas, en cuanto la filosofía dirigió precisamente contra el concepto de «Dios» todas sus catapultas, según he mostrado en mi libro *De l´Allemagne*.

Desde muchas partes se me ha transmitido el enojo por haber corrido la cortina del cielo alemán y haber mostrado a todos que todas las divinidades de la antigua fe han desaparecido de él y que allí solo se sienta una vieja doncella con manos de plomo y un triste corazón: la necesidad. —¡Ah! Yo solo anuncié más tempranamente lo que más tarde todos habrían de constatar, y lo que entonces sonaba tan extraño es predicado ahora en todos los tejados más allá del Rin. Y ¡en qué tono fanático se desarrollan a veces las prédicas antirreligiosas! Tenemos actualmente monjes del ateísmo que asarían vivo al señor Voltaire, por ser un deísta obstinado. He de confesar que esta música no es de mi agrado, pero tampoco me asusta, pues yo me encontraba detrás del Maestro cuando la compuso, ciertamente con signos muy poco claros y floridos, para que no todos los descifraran— yo vi a veces cómo miraba, angustiado, alrededor, por temor de que se le comprendiera. Él me apreciaba mucho, pues estaba seguro de que no lo traicionaba; incluso le tuve entonces por servil. Cuando una vez me encontraba contrariado a causa de la frase: «Todo lo que existe es racional», él me sonrió de una forma particular y observó: «que también podría significar: todo lo que es racional debe existir». Miró presuroso alrededor, pero pronto se tranquilizó, pues únicamente Heinrich Beer había escuchado la frase. Solo más tarde llegué a comprender tales formas de hablar. Así también solo más tarde comprendí por qué había afirmado en la Filosofía de la historia: el Cristianismo constituye un progreso, ya por el hecho de que enseña la existencia de un Dios que murió, mientras que los dioses paganos no sabían nada de la muerte. ¡Qué progreso es por tanto si Dios no ha existido en modo alguno! [...]

Con el desplome de las antiguas doctrinas de la fe, también se ha erradicado la antigua moral. Los alemanes todavía se seguirán ateniendo por largo tiempo a esta última […] La destrucción de la fe en el cielo no tiene tan solo una relevancia moral sino también política: las masas ya no siguen soportando con resignación cristiana su miseria terrena y suspiran por la felicidad en la tierra. El comunismo es una consecuencia natural de este cambio de visión del mundo, y se difunde por toda Alemania. Constituye asimismo un fenómeno natural que los proletarios en su lucha contra las condiciones imperantes tengan como guías a los espíritus más progresistas, a los filósofos de la gran escuela; estos pasan de la doctrina a la acción, el fin último de todo pensamiento, y formulan el programa […] Estas palabras se encuentran en mi libro «De l'Allemagne», en el que categóricamente había predicho que la revolución política de los alemanes habría de surgir de aquella filosofía, cuyos sistemas tan a menudo denostan como vana escolástica. ¡Me resultó fácil predecir! Pues yo había visto cómo se habían sembrado los dientes del dragón, a partir de los que hoy han crecido los hombres más encorazados que llenan el mundo con su fragor de las armas (Heinrich Heine, *Briefe über Deutschland*).

7. Bruno Bauer y la prolongación del ateísmo de la Ilustración

La reivindicación de la Ilustración constituye uno de los rasgos del movimiento neohegeliano, que se presenta en definitiva como una nueva fase del proceso ilustrado. En su proceso de radicalización Bruno Bauer no solo intenta ofrecer una interpretación atea de Hegel, sino que reivindica la corriente más radical de la Ilustración, a la que intenta prolongar en una nueva fase de la historia. Cabría considerar a Bruno Bauer como un representante de lo que Jonathan I. Israel denomina «Ilustración radical».

(3)

La Ilustración atea del pasado siglo —esta, ciertamente, no la deísta e incluso aquella según su aspecto inmortal constituye el contenido del siguiente trabajo —es tan singular por lo que atañe a las características de su origen y de su influjo en la transformación de Europa como por lo que se refiere a su decadencia y a su reciente revitalización, que le posibilitará realizar plenamente su cometido.

Surgida de la unión de la Ilustración deísta inglesa, que Voltaire volvió más vivaz, más atrevida, universal y humanizada, y el espinozismo, parecía

ser insuperable, y si todo experto le predecía que habría de desestabilizar el mundo, parecía estar fuera de duda que lograría también darle una nueva forma.

El espinozismo dio a la limitada Ilustración deísta un horizonte más amplio, la liberó de sus condicionamientos religiosos, siempre presentes todavía, y puso fin a su arbitrario errar de un lado para otro, en cuanto elevó la Ilustración a un nivel sistemático. Por otra parte, la Ilustración volteriana concedió al espinozismo —esta intuición simple del Todo —una mayor movilidad y los medios para disolver el sistema religioso en todas sus partes constitutivas.

La formación de esta conexión pareció que habría de ser omnipotente y, sin embargo, precisamente en el momento en el que parecía que ya no le faltaba nada para su victoria, fue echada abajo por un simple decreto. Parecía que había de convertirse en un bien común de la humanidad y, no obstante, cayó en el olvido en la Restauración.

La Ilustración deísta inglesa y la atea francesa se distinguen de la misma forma que la Revolución inglesa y la francesa. En la revolución inglesa el fanatismo religioso constituía la palanca del movimiento y se buscaba la libertad en el pasado, en pergaminos amarillentos el salvoconducto para sus derechos. En la Revolución francesa la libertad se emancipó del jesuitismo religioso y buscó sus derechos no en la noche del pasado, sino en el derecho eterno, que el pasado no llegó a conocer y que solo había llegado a descubrir la investigación libre. El progreso de la historia desde la hipocresía y de la sorda inhibición de la revolución inglesa a la conmoción política francesa suponía la transición de la noche al día.

El deísmo inglés quiso ser todavía religión y desvelarnos la religión pura de los tiempos primitivos —el descubrimiento de que el Cristianismo verdadero, puro sería tan antiguo como el mundo,[27] lo consideraba como su obra maestra y como la prueba de su veracidad—, la Ilustración atea francesa mostró que la religión en cuanto tal constituye el autooscurecimiento del espíritu humano y le enseñó a este a conocerse a sí mismo, a su verdad y a su falsedad precedente. Viene a ser el día despejado que ha seguido a la niebla matutina del deísmo.

No obstante, pudo osar Robespierre amortiguar la clara luz del día mediante la resolución de que existe un Ser Supremo; no obstante, pudo Napoleón concertar el Concordato con el Papa, y la Restauración logró —ciertamente bajo el supuesto de que los pueblos no lo habrían querido de otra manera; por tanto en alianza con el miedo general a la libertad— reprimir por completo la luz durante algún tiempo.

---

[27] Referencia a la obra de M. Tindal, *Christianity as Old as the Creation* (1730) *(N. del T.).*

¡Pero no para siempre! El espíritu oprimido emergió con una elasticidad renovada para ejecutar lo que el ateísmo francés no pudo llevar a cabo,[28] y entablar la última lucha contra lo irracional, contra lo inhumano, contra la trivialidad, contra todo el pasado de lo inhumano.

¿De dónde procede esta impotencia de la Ilustración francesa, su caída y decadencia en la época de la Restauración? Trataremos de ofrecer una respuesta en un trabajo posterior en el que nos ocuparemos de la historia del surgimiento, desarrollo, difusión y decadencia del conjunto de la Ilustración del siglo XVIII.[29]

Pero el hecho de que esta pregunta merece ser planteada, de que su respuesta no carece de relevancia precisamente para el tiempo presente, es algo que esperamos demostrar mediante el presente trabajo, en el que hacemos que el ateísmo del siglo pasado y la reciente crítica combatan como aliados la cristianísima Restauración.

De los ilustrados alemanes del pasado siglo solo hemos podido tomar como aliado a Edelmann —acerca de cuya posición histórica trataremos en el posterior libro histórico—. ¿Redunda en honor de sus contemporáneos o en el suyo propio que solo lo hayamos podido escoger a él? Esta cuestión ya se puede también contestar ahora.

No sé si le resultará posible a mi trabajo salir a la luz en las presentes circunstancias, que han determinado su conclusión en este momento. Tampoco se puede predecir cuál será su destino ante la Inquisición, en el caso de que aparezca realmente.

No obstante, esto es seguro: la verdad puede sin duda decir como la sibila: reprimid, confiscad, quemad lo que os venga en gana, la última página que resta todavía —y siempre quedará todavía *una* página— valdrá tanto como toda la literatura rechazada y reprimida: ¡un nuevo mundo! El precio sigue siendo el mismo, y la historia lo pagará (Bruno Bauer, *Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neuenzehnten*).

---

[28] Bruno Bauer considera que, a pesar de la deuda contraída con la Ilustración francesa, el mundo alemán se encuentra ahora en condiciones de ir más allá de lo que fueron capaces los ilustrados del Siglo de las Luces *(N. del T.)*.

[29] En efecto, Bruno Bauer también va a destacar como historiador de la Ilustración *(N. del T.)*.

IV. RECEPCIÓN Y CONFRONTACIÓN CON EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE HEGEL

1. Eduard Gans frente a las nuevas realidades políticas

Como sabemos, la dimensión política ocupa un lugar central en el pensamiento de Hegel. De hecho su obra supone uno de los puntos culminantes del pensamiento político de todos los tiempos. Esta circunstancia no podía pasar desapercibida para los Nuevos Hegelianos, que por otra parte vivieron en una época de carácter marcadamente político. La dimensión religiosa y la política se van a interferir a menudo, aunque con el paso del tiempo las discusiones políticas van a ir ocupando crecientemente un lugar central. Entre los discípulos directos de Hegel Eduard Gans va a ocupar un lugar destacado por lo que se refiere no solo a la recepción del pensamiento jurídico y político hegeliano, sino también por lo que atañe a su prolongación innovadora, sobre todo a partir de la muerte del maestro. Ciertamente, no cabe considerar a Gans un Nuevo Hegeliano. No obstante, muestra una cercanía evidente a muchos planteamientos del movimiento neohegeliano, al que sirve de inspiración y estímulo, de forma que no parece arbitrario considerarlo una especie de «padrino» de este movimiento. Por ello nos parece pertinente reproducir aquí unas páginas en las que valora la nueva situación de los años treinta.

(Eduard Gans frente a la Revolución de Julio, al movimiento sansimoniano y a las formas modernas de esclavitud.)

Ya en abril del año 1830 había conseguido la autorización para realizar un viaje durante el otoño a París, que esta vez no habría de estar dedicado a ningún estudio en bibliotecas sino a investigar el tejido vivo. En mayo, precisamente en aquella época agitada en la que Peyronnet entró en el gobierno de Polignac, y Chabrol y Courvoisier lo abandonaron, mantenía yo en Berlín una estrecha relación con un joven francés, que unía las más

amables cualidades y un carácter noble con una amplia cultura, ansia de saber y una gran capacidad expositiva. Se trataba de uno de los redactores del *Journal des Débats*, el señor St. Marc Girardin, actual diputado de Prieir. Nos veíamos todos los días y en el mes de mayo le predije las ordenanzas julio: Francia no irá después a Gante, replicó Girardin, pero ¿quién gobernará?, preguntó. El Duque de Orleans, repliqué sucintamente. Pero esta opinión no encontró ninguna receptividad sino que se convirtió en motivo para bromear. Entonces se creía todavía en el buen funcionamiento del juego constitucional y las tormentas y los truenos, tal como a veces los hace intervenir la historia, se encontraban fuera de las previsiones.

En el aula de la Universidad, durante la celebración del cumpleaños del rey, tuve conocimiento de los primeros acontecimientos de la Revolución de Julio[1] y creí que con mayor razón no debía aplazar mi viaje. Habría de tener lugar hacia mediados de agosto, y después de una breve parada en Bruselas, que describiré en un artículo aparte, crucé la frontera francesa en los últimos días del mes.

En Valenciennes percibí inmediatamente el gran cambio que se había operado en Francia. En el mercado se encontraban los agentes de la restablecida Guardia Nacional. De todas las ventanas colgaban banderas tricolores, todas las conversaciones giraban involuntariamente en torno a la Revolución y no se podía solicitar ninguna *dinde aux truffes*, sin obtener a la vez como complemento gratuito la magnanimidad y altruismo de los ciudadanos de París. La nación se sentía orgullosa de haberse vuelto a conquistar y, después de una Revolución que en sus distintas fases ya duraba medio siglo, de encontrarse finalmente en un proceso en el que parecían ir de la mano el progreso en los asuntos públicos con los bellos rasgos de la vida privada.

Hay ciertas conmociones políticas por las que siente simpatía todo hombre de bien y amante del progreso. La Reforma atrajo a su causa a los más lúcidos y vigorosos de sus coetáneos, a pesar de que sus ataques iban dirigidos contra el Estado más poderoso y universal, la Iglesia. La Revolución de 1789 encontró aprobación y seguidores en aquellos que más tarde se distanciaron de ella, y asimismo lo que ocurrió en 1830 habría de encontrar adhesión, incluso en aquellos que, por lo demás, no se sienten inclinados al recurso a la fuerza bruta como medio de salvación política. Independientemente de cómo se considere la conducta del rey, se había roto el pacto entre el monarca y el pueblo, y si los mercachifles de la legalidad y sofistas jurídicos se atrincheran detrás del artículo 14 la Carta, la

[1] Véase el vivo relato de los acontecimientos que ofrece Karl Gutzkow, en Jost Hermand (ed.), *Das Junge Deutschland*, Stuttgart 1974, pp. 12-15. En este punto, Gans se distanciaba claramente de los puntos de vista de su maestro *(N. del T.)*.

historia volvió a mostrar que ella no es ningún tribunal ante el que la apelación a los textos pueda tener algún valor […]

Ahora deseo pasar a la consideración de un último aspecto de la sociedad francesa de entonces, que partiendo de comienzos oscuros, se elevó, si no a un brillo permanente, sí a un significado ideal, a saber, me refiero al sansimonismo. Cuando llegué a Francia el año 1830, apenas sabía nada de la existencia positiva de esta secta. Con anterioridad, a mí solo se me había informado ocasionalmente de que muchos de mis más antiguos conocidos se habían adherido a ella, particularmente Jules Le Chevalier, oriundo de Martinica, que había estado antes en Berlín, para informarse algo del ámbito filosófico, e hizo suyos algunos planteamientos de la filosofía de la historia, que se reencuentran también más tarde, transformados, en la concepción doctrinal del sansimonismo. De aquello que había oído decir, yo me veía inducido a concluir que aquí se abordaban únicamente nuevas concepciones de economía política u opiniones en torno a la industria, y que todo se movía en el ámbito que desde siempre se le había asignado a la ciencia. Me encontré algo distinto: encontré una religión, un templo en la calle Taibout y reuniones de carácter espiritual en una casa del Passage *Choiseul. Benjamín Constant* me contaba que cuando los sansimonianos, hacía aproximadamente un año, le habían pedido consejo acerca de cómo podrían difundir sus principios, él les había contestado: convertidlos en una religión. El dogma fundamental de esta nueva revelación religiosa era única y exclusivamente que el Cristianismo había concebido a Dios únicamente como espíritu, y por consiguiente habría un dualismo entre el espíritu y la materia, debiendo por ello considerar a la última como algo desdivinizado. Pero puesto que Dios ni pertenece exclusivamente al cielo, ni exclusivamente a la tierra, se encuentra presente tanto en la carne como fuera de la misma, y la carne y el espíritu se encuentran unidos en el amor.

La religión ha de preguntarse, por tanto, por los intereses finitos, y los ha de comprender y ordenar con una solicitud similar a los espirituales. De una forma general, nada se situaría fuera de la religión: lo que previamente se presentaba como diferente, converge, y la revelación sansimoniana consistiría por tanto en la elevación del Cristianismo a una unidad, que él no podría alcanzar. A quien considere aquella polémica contra el Cristianismo, desde el punto de vista correcto, no se le podrá pasar inadvertido que es inadecuada. El espíritu del Cristianismo no es lo que los sansimonianos denominarían «espíritu puro», o nosotros «espíritu abstracto». Este espíritu se ha desplazado al mundo, ha penetrado en él y lo ha configurado de acuerdo con su modelo. Si después de dieciocho siglos desaparecen paulatinamente las situaciones privadas de libertad, se procla-

ma la emancipación de todos los oprimidos, y el hombre solo se complace en la expresión de una verdadera interioridad, esto viene a constituir precisamente la mundanización del Cristianismo, que, por cierto, necesitó muchos siglos para configurar la vida cotidiana. Es tan rico en pensamientos y matices que tolera toda disidencia, soporta toda diferencia, y que incluso el sansimonismo cuando cree derribarlo, no hace otra cosa que seguir moviéndose siempre dentro de su horizonte.

Precisamente esta configuración mundana que en la actualidad ha alcanzado el espíritu cristiano hace que resulte imposible en su ámbito afirmarse mediante una así llamada nueva religión. ¿Dónde está el fanatismo que habría de servirle de soporte, dónde el fervor de los mártires que les lleva a sacrificarse por su fe? ¿Habrían de ser capaces los intereses mundanos, científicos o industriales de suscitar aquel entusiasmo, que es inmediato y que no se revela mediante procesos intelectuales? Algunos días antes de mi partida de París acordamos *Lerminier* y yo comer juntos en el *rocher de Cancale*. *Lerminier*, cuyo impreciso celo ardiente le había llevado a entablar una estrecha relación con los seguidores del sansimonismo, invitó a Lechevalier; yo por mi parte a *Villemain* y a *Buchon*. El tema de conversación versó únicamente sobre las grandes esperanzas que los partidarios de la nueva doctrina vinculaban a la difusión de la misma. Cuando Villemain observó que sin dolor y sufrimiento, sin sacrificio y martirio ninguna nueva religión podría echar raíces, replicó Lerminier: *Ces Martyrs ils se trouveront*. *Mais les Martyrs chrétiens*, objetó Villemain, *n´ont pas diné au rocher de Cancale*. Y ciertamente esta acertada consideración puede ser tomada en un sentido más serio. Resultará imposible que los jóvenes que no renuncian a las abundancias del mundo sino que las convierten en objeto de un tratamiento religioso, en una época indiferente respecto a todo contenido religioso, provoquen una conmoción, tal como parece necesaria para la fundamentación de una nueva doctrina sobre Dios.

Por consiguiente, si prescindimos del ropaje religioso con el que superfluamente se han revestido los sansimonianos, no se podrá impedir un examen más serio de sus principios sociales y político-económicos. En este punto encontramos grandes y, en realidad, acertados pensamientos, mezclados con propuestas carentes de sentido práctico, con una pasión por la unidad que no se puede alcanzar, y con el deseo de establecer una jerarquía que, precisamente en el momento en que la antigua está desapareciendo, resultaría difícil de fundar. Ya su primer y fundamental pensamiento, a saber, que no existirían más que dos épocas de la sociedad humana, la orgánica y la crítica, que se habrían producido dos veces, merecería ser cuestionada. Los dos periodos orgánicos están protagonizados por los judíosy los griegos, y en segundo lugar por la Iglesia católica medieval, los dos críticos,

por Roma y la moderna época protestante-liberal. Nosotros aceptamos la forma de denominar estas épocas y también no aducir en contra que unos se comportan de una forma más positiva y concreta, y los otros, de un modo más negativo y abstracto. Pero ¿ya se han agotado con ello las diferencias de estos tiempos? ¿Son las expresiones orgánico y crítico ya una explicación de cómo se estructuran este organismo y este criticismo? La Historia universal se ocupa constantemente del tránsito desde unas situaciones inmediatas a otras mediatas, desde épocas dogmáticas a otras escépticas. Pero así como no se hace un diseño del organismo humano con un par de trazos, así tampoco se puede describir el histórico universal con un par de abstracciones. Se requieren, además, matices y transiciones, luces y sombras. La época crítica también tiene en sí sustancia orgánica; a la orgánica nunca le faltó el elemento negativo de la crítica. Un todo orgánico puede tener secciones, pero nunca está compuesto de dos partes abstractas.

Si aquí combatimos no tanto la teoría cuanto más bien su aspecto formal, debe encomiarse, por el contrario, su tacto práctico, con el que los sansimonianos juzgaron su propio tiempo. Pues todo el armazón histórico-filosófico no era propiamente más que un aspecto científico secundario. Los sansimonianos fueron conscientes de la debilidad productiva del liberalismo de nuestros días; sin duda pudieron, con razón y aprobación, derribar lo viejo, y aniquilar lo podrido, pero no les estaba deparado producir algo nuevo. Por ello ha sido tan impotente la oposición de los quince años, cuando finalmente llegó al gobierno y hubo de gobernar. Ella casi se pasó a los principios de aquellos que había combatido; su talento oratorio se tornaba más débil, cuando se le exigía un contenido; en el plano económico y comercial observamos las antiguas estrecheces prohibitivas, en las relaciones exteriores la rutina diplomática de los viejos tiempos. Afortunadamente, las diferentes épocas encuentran siempre por sí mismas la dirección positiva que les resulta adecuada. La nuestra dirige su mirada al campo de las conexiones ferroviarias para eliminar los obstáculos de la distancia. También fueron los sansimonianos los primeros que plantearon la idea de conectar el mundo. Cuando *Michel Chevalier* habló hace cinco años, en *El Globo*, de una red de ferrocarriles, ¿quién habría creído que esa red, en cuanto a su concepción, es un hecho consumado?

Según creo, los sansimonianos solo se equivocaron a la hora de exponer el punto de vista que el liberalismo debería asumir para dotarse de contenido y hacerse orgánico. Han pretendido excluir todo azar y toda posesión que venga a través del azar, y no acertaron a ver que el mismo llama, no obstante, de nuevo a la puerta que se le ha querido cerrar. Pues aun cuando si la capacitación ha de ser la portadora última de los bienes de fortuna, ¿dónde se encuentra el que ha de medir esta capacitación? ¿No

se equivocarían en la valoración de la capacitación, la afección y la aversión, la pasión y las emociones humanas, que, sin embargo, no podrían ser desterradas? ¿Existe un regulador objetivo, y no es la competencia misma el medio más seguro para potenciar la capacitación? La propiedad de la que los individuos han de disfrutar, solo en nombre del Estado, cada cual según su capacidad, el derecho hereditario que mediante esta disposición deja de existir, también privará al individuo de la base de su individualidad y de su particularidad. Al faltar el derecho hereditario, se pierde incluso el aspecto moral de la propiedad, que no puede prescindir de él. Gente que apenas conoce a sus hijos, que apenas trabaja por ellos, ¿serán tan solícitos y activos como aquellos que conciben para los mismos un futuro, incluso en el que ellos ya no existirán? O ¿cabe pensar que alguna vez el hombre podrá encontrar en la universalidad, en el Estado, un sucedáneo para lo que él pierde en la familia? Pero entonces surge otro motivo de queja contra el fundamento de la capacitación, a saber, que, en última instancia, también es un privilegio que uno haya tenido éxito en la profesión y otro no. ¿Se ha de rechazar por completo al incapaz, sin encontrar en la suerte y en el azar una posible excusa de su torpeza?

El mal de la competitividad o de la guerra y de la lucha en el seno de la sociedad civil, que ha de ser transformado en orden y jerarquía, ha sido concebido, según creo, de una forma completamente errónea por los sansimonianos. No se puede negar que en esta lucha muchos sucumben, que se puede percibir claramente el grito sauve qui peut. Pero, ¿creen los sansimonianos en una satisfacción general, si el estado de amor y del sacerdocio afecta a sus instituciones, y se colocará en una esfera más baja al fantasioso y al presuntuoso? ¿No habría de creer esta entonces que solo él se abriría paso y ascendería a un nivel superior? Así como en la idea se contiene la esfera más baja de la reflexión, así también se contiene en el Estado la posición más subordinada de la sociedad civil. No cabe separar de ella el carácter reflexivo: no puede elevarse hasta el Estado. Lo universal en ella son los pensamientos que se hallan presentes en la misma, a pesar del aislamiento y de la lucha, y que al final conducen a resultados y a síntesis científicas. Pero quien quiere excluir de ella la competitividad, crea otra esclavitud de la inspección la que no sería soportable, incluso si ofreciera unas condiciones más favorables. La Antigüedad trabajaba con sus esclavos; nosotros con nuestra propias personas. Pero ocurre también que la persona se pertenece a sí misma, y privarle de su dicha o desdicha, su éxito o infortunio, significaría despojarle hoy de la única poesía de que es susceptible. Pues los aspectos negativos de la vida también forman parte de ello: así como el bien presupone el mal, así debe ser posible una desgracia completa para que la felicidad asuma un perfil concreto y adecuado.

No obstante, en medio de esta confusión intelectual los sansimonianos han dicho de nuevo algo grande y han puesto su dedo sobre una herida abierta de esta época. Observaron correctamente que la esclavitud propiamente todavía existe, que sin duda se la ha superado desde un punto de vista formal pero materialmente se mantiene por completo. Así como en otro tiempo se enfrentaron el amo y el esclavo, más tarde el patricio y el plebeyo, después el señor feudal y el vasallo, así ocurre ahora con el ocioso y el trabajador. Visítense las fábricas de Inglaterra, y uno se encontrará con centenares de hombres y mujeres que, famélicos y miserables, al servicio de una única persona, sacrifican su salud, su disfrute de la vida, meramente a causa de un mísero sustento. ¿No significa esto esclavitud, cuando se explota al hombre como a un animal, incluso si por lo demás él fuera libre de morir de hambre? ¿No se ha de poder llevar a estos míseros proletarios ningún destello ético? ¿No habrían de poder ser elevados a la participación en aquello, que ellos se ven precisados a hacer ahora embrutecidos y faltos de criterio? Este problema, a saber, que el Estado haya de preocuparse por la clase más pobre y numerosa de la sociedad, que, si ella desea trabajar, nunca carezca de una ocupación adecuada, que se haya de dedicar una atención fundamental a la tarea de volver más delgada aquella costra de la sociedad burguesa, que se denomina habitualmente «plebe», constituye una mirada profunda sobre nuestro tiempo, y la historia posterior por su parte tendrá que hablar más de una vez de la lucha de los proletarios contra las clases medias de la sociedad. La Edad Media, con sus gremios, poseía una concepción orgánica del trabajo. Los gremios han sido eliminados y no pueden ser implantados de nuevo. Pero el trabajo liberado, ¿habría de ir a parar ahora desde la corporación al despotismo, desde el dominio del maestro al dominio del dueño de la fábrica? ¿No hay ningún medio contra esto? Sin duda, lo hay. Se trata de la corporación libre, se trata de la socialización (Eduard Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände*).

2. Arnold Ruge y su confrontación con el pensamiento político de Hegel

Dentro ya del movimiento neohegeliano propiamente dicho, Arnold Ruge va a ocupar un papel protagonista a finales de la década de los treinta y a comienzos de los cuarenta, por lo que a la formulación del nuevo horizonte político se refiere, cabiendo destacar entre sus distintas aportaciones su ensayo «La filosofía del derecho de Hegel y la política de nuestro tiempo», aparecido en 1842 en el órgano del movimiento neohegeliano Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst. Es el texto que reproduci-

mos a continuación. En el mismo podemos constatar certeros reparos a la concepción política de Hegel, pero también, tal como era frecuentemente el caso, una visión simplificada y sesgada de los planteamientos hegelianos:

Nuestro tiempo tiene un carácter político, nuestra política quiere la libertad de este mundo. Ya no trabajamos en la construcción del Estado eclesiástico, sino en la de un Estado secular, y el interés por la manifestación pública de la libertad política crece con cada paso que da la humanidad. Los llamados «intereses materiales» solo aparentemente contradicen las ideas imperantes en el siglo. Así como el niño con cada movimiento desde la atmósfera externa, también lleva a su interior la atmósfera espiritual propia de la razón y de la autoconciencia, así también cada avance material de nuestros coetáneos contiene asimismo, de una forma inmediata, una dimensión espiritual. No queremos insistir ulteriormente en este punto, la dimensión política no necesita ser conjeturada meramente bajo la máscara de los planteamientos materiales, se encuentra al descubierto ante nuestra mirada. Ni siquiera, los alemanes siguen viviendo con total entrega en el estado de naturaleza, —la vida idílica solo posee un atractivo momentáneo—, tampoco viven exclusivamente en el seno de la familia, —la vida patriarcal resultaría aburrida, o incluso ridícula—, ni tampoco únicamente en la ciudad y en la actividad profesional —de estilo provinciano, cierto, ya no resulta suficiente con que se le represente la historia «fuera, en Turquía»— comienzan a ensanchar significativamente, dentro de su ánimo, los «asuntos del país» en sus periódicos y el sentido del Estado, su constitución y el autogobierno interior. Nuestros conocimientos acerca de las circunstancias y acontecimientos exteriores pronto se verán complementados por el conocimiento de las circunstancias internas, quizá también se vean reducidos en su amplitud, tal como es el caso en los países políticamente libres. Los publicistas ingleses, americanos y franceses nos ofrecen de una forma unánime un ejemplo y deben sin duda haber tenido los mismos motivos para llegar al mismo fenómeno. Se puede tener la osadía de admitir que no es la pura ignorancia sino la situación de la conciencia pública en los pueblos libres lo que eleva con mucho los asuntos del interior del país a la condición de asuntos fundamentales, se puede afirmar esto, incluso exponiéndose al peligro de chocar con el *Ausburger Zeitung* y con los políticos austríacos. El pretender informarse únicamente en el extranjero acerca de la historia, de lo interesante, de lo digno de ser conocido, acerca de lo loable y detestable, significa pobreza de espíritu, una transcendencia de la conciencia (una especie de romanticismo), a la que, dicho suavemente, cabría calificar como falta de libertad, pero, dicho sin miramientos, como estado de abandono espiritual y polí-

tico, así como constituye un estado de abandono moral sentirse más en su elemento en una familia ajena que en la propia (esto último constituye la verdadera forma del espíritu patriarcal) y encontrar su satisfacción en mayor medida en parlotear sobre asuntos ajenos que ocuparse de la adecuada gestión de los propios. Ver en el extranjero tan solo al extranjero constituye un defecto que hace tiempo no compartimos —la Revolución y las guerras revolucionarias han puesto muy de manifiesto la interconexión europea—; pero volver a ver únicamente al propio país en el extranjero, y en todos los acontecimientos, sean cuales fueren, llegar a comprender: *hic tua res agitur*, constituye una virtud que todavía estamos lejos de haber cultivado con la debida intensidad. Finalmente, tener mayor sensibilidad e interés por el «aburrido» propio país que por las «curiosidades» de los acontecimientos exteriores, es algo completamente nuevo, es algo de ayer mismo y este ayer está plenamente en la memoria de todos. ¿Qué circunstancias permiten escribir que el propio país deja de ser aburrido?

Consideramos este impulso un elevado sentimiento vital político, el inicio de la ciudadanía cuyo desarrollo, en sus líneas esenciales, va ligado para nosotros a la historia de Prusia.

Ahora bien, si a partir de esta aurora inicial, pasáramos finalmente hasta el día claro de una verdadera vida política, ¿desaparecería con ello la magnificencia del arte y de la ciencia de la época anterior? ¿Nos convertiríamos inmediatamente en filosóficamente rudos e hipócritamente mojigatos como los ingleses, en metafísicamente frivolos como los franceses, volviéndonos unos hombres tan prosaicamente pragmáticos como los americanos del norte? ¡Terrible perspectiva! Pero no hay que temer que tal cosa ocurra.

Los griegos, estos hombres completamente políticos, no carecían ni de sentido poético ni filosófico, eran más libres que los ingleses y sin duda tan libres como los americanos del norte, sin ser por ello tan rudos ni tan mojigatos como estas dos naciones. Pero si alguien está inquieto a causa de la turbiedad o, dicho de una forma más nítida, a causa de la rudeza anímica del espíritu alemán, que ha de computar como honor el adherir su aletargado corazón a las peores reliquias de un desarrollo espiritual muy insatisfactorio en el ámbito religioso y político, que se consuele pensando en Inglaterra y en América del Norte. Pero no es adecuado recurrir a ejemplos extraños, cuando se tiene presente la propia conciencia. Mediante la inocencia ilimitada de la ciencia y el arte, mediante la vida del espíritu teórico desarrollada de una forma totalmente privada y personal, hemos alcanzado una determinada meta. No es que nuestra buena ciencia y arte alemanes, tan relevantes, de los que nos sentimos tan orgullosos, solo en los que encontramos nuestro consuelo, hayan cesado y desaparecido ahora, a pesar

de que es necesario devorar con las llamas la época alejandrina y muchos desechos de la misma, sin que ello signifique que junto con la antigua Jurisprudencia, y lamentablemente también con la Teología, también ahora debieran disolverse inmediatamente las ciencias de la naturaleza; ¡oh no! solo se requiere que aquellas ciencias que, en cuanto tienen un carácter histórico, pueden cambiar su objeto, lleven a cabo esta reforma radical, si ha llegado el tiempo, y comprendemos fácilmente que la consumación de nuestro tiempo conllevará la muerte de la Jurisprudencia y Teología *actuales,* mientras que las ciencias de la naturaleza no pueden cambiar su objeto.

En una palabra, la Jurisprudencia y la Teología tienen como objeto formas de existencia históricas del espíritu, la historia, por tanto, que permite que estas formas de existencia se devoren entre sí, sustrae su objeto de tiempo en tiempo a ambas distinguidas Facultades: junto con los dioses griegos muere la teología griega, junto con su Estado su jurisprudencia, junto con el Sacro Imperio Germánico se vino abajo un impresionante mundo jurídico, un verdadero paraíso objeto de nostalgia por parte de los estudiosos del Derecho; es una dicha únicamente para el derecho canónico que el papado haya sido restablecido, pues el derecho civil y el Código de Napoleón nos hubieran ahorrado casi todos los disturbios de Colonia.[2] De Eldorado de la teología católica y judía no queremos hablar para no incitar a nuestros poderosos a restablecer estas instancias gloriosas, en las que podrían sumergir a diez generaciones de descontentos. Inocente resulta tan solo el conocimiento de hechos que se encuentran detrás o debajo de nosotros, tal como ocurre con los hechos de la naturaleza; pero tan pronto como la Jurisprudencia o la Teología han de someter a consideración hechos, algo que en las presentes circunstancias ya no pueden impedir, han llegado al término de su inocencia. Un nuevo mundo político, una vida verdaderamente pública y una libertad política real privará a un montón de saberes de su significación actual. En la poesía y en las demás manifestaciones artísticas esto ya acontece anticipadamente. Poesía naturalista, espíritu familiar, poesía de la familia —o poesía amorosa— constituye un *género,* tan eterno como la propia naturaleza, sobre la que descansa, pero resulta suficientemente claro cómo está actualmente la situación.

El movimiento anímico *histórico,* es decir, político, la vida del espíritu humano en su elemento más propio, en la libertad y en su configuración histórica, el interés por ayudar a alumbrar este mundo constituye aquello que ahora ya mueve a las mentes más capaces y colma los corazones más

---

[2] Ruge hace alusión al encarcelamiento en el año 1837 del arzobispo de Colonia por parte del gobierno prusiano, y a los conflictos de ahí derivados. En el fondo del problema estaba la cuestión de los matrimonios mixtos y de la educación de los hijos nacidos de los mismos *(N. del T.).*

apasionados, y una prosecución solitaria en la poesía de escenas naturalistas, amorosas, familiares y provincianas, no agradaría a nadie. Las manifestaciones absurdas presentes en los caprichos amorosos, desde el suicidio wertheriano mediante un disparo hasta los rebotes de los viejos y de los tutores, y la exigencia presente en estos intereses subordinados, de que el hombre nunca va más allá del poseer y del gozar (lo que sigue siendo cierto aun cuando ambas cosas se describan tomando como referencia a la mujer más bella y genial), que no debe abandonar, el lugar de nacimiento, el hogar del espíritu y de la eticidad, la familia, he aquí una exigencia que desde hace poco nos parece ofensiva. Somos conscientes de que no somos negros que solo tuviéramos que proporcionar prole para las plantaciones del Estado, sino de que compartimos la misma dignidad, con quienquiera que sea, en el *reino* de la eticidad y de la libertad, que surge sin duda de la familia, pero solo con vistas a una comunidad de seres libres.

Este sentimiento y esta indignación acerca del proletariado, tal como muestran con trazos tan vivos nuestra historia y nuestra literatura, es el resultado del despertar del interés por el Estado y por el sentido político, y genera por doquier nueva vida: una nueva forma de virtud, la *pública,* una nueva forma artística, la *histórica* (la *lírica histórica* y la comedia *histórica,* que en oposición a la comedia de *género* no tiene por objeto las formas del espíritu común y provinciano sino sus etapas históricas reales, tal como Don Quijote disuelve la caballería, ya las podremos descubrir actualmente entre nosotros: cabe mencionar a Herwegh, Hoffmann von Fallersleben, además, la *Trompeta,*[3] después el tratadito «Schelling el filósofo en Cristo»[4] y la crítica de un creyente sobre la doctrina de Hegel acerca del arte y la religión,[5] libros que considerados como obras de arte son *comedias históricas*. Por último recordamos los dramas y novelas históricos y políticos y lo que recientemente dijo Vischer en esta revista acerca de los materiales de la pintura, a causa de las «circunstancias imperantes» se hablará más detalladamente en otro lugar acerca del significado de la irrupción de la *comedia histórica* en nuestro tiempo, y de una nueva forma de filosofía, la filosofía *libre* o que se libera completamente de la escolástica.[6]

En la filosofía y en el arte las nuevas formas resultan muy manifiestas, y lo son menos, en cambio, en la política, donde el elemento de la

---

[3] Referencia al ensayo de Bruno Bauer *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*, Leipzig 1841 *(N. del T.).*

[4] Bauer se refiere a un pequeño ensayo de Engels titulado *Schelling, der Philosoph in Christo*, Berlín 1842 *(N. del T.).*

[5] Referencia al ensayo de Bruno Bauer, *Hegels Lehre von der Religion und Kunst. Vom Standpuncte des Glaubens beurtheilt*, Leipzig1842 *(N. del T.).*

[6] Alusión a la nueva filosofía que estaba esbozando Feuerbach *(N. del T.).*

virtud pública, el Estado, todavía tiene que ser creado. Mientras tanto, no resultaría difícil mencionar una brillante serie de nombres provenientes de Prusia, Hannover y Baden, que mediante sus intervenciones políticas se han granjeado la simpatía de sus conciudadanos y el reconocimiento de la posteridad.

Todo esto juntamente —la virtud pública, el arte histórico y la filosofía libre—expresa la misma sacudida de conciencia que aquella mediante la que nos liberamos de una morada limitada y nos hacemos aptos para una nueva vida, la vida política.

Es fácil comprender que una obra como la *Filosofía del derecho* de Hegel se haya visto afectada, de una forma esencial, por esta evolución del espíritu, pues es una hija de su tiempo y descansa sobre un nivel de conciencia completamente distinto del nuestro.

La época de Hegel no fue muy propicia para la política, careció totalmente de actividad periodística y de vida pública (en nuestro país, se entiende), se recluye en la sabiduría teórica y los hombres sumidos en la indolencia de muchos años olvidan que su teoría está muerta, si se encierra en sí misma, en vez de configurar de nuevo el mundo, a partir de la misma. Esta pretensión que toda teoría ha de tener, Hegel la desprecia premeditadamente. Y, sin embargo, nadie pudo sentir más vivamente que él que nosotros los alemanes todavía no hubiéramos accedido al Estado bajo la forma de Estado. Hegel hizo una lectura de los griegos demasiado racional, fue un testigo demasiado lúcido de su tiempo, la época de la revolución, como para no ir más allá del Estado familiar (propiedad dinástica) y del Estado de la sociedad civil (Estado policial y funcionarial), y exigir la formación de un Estado bajo la forma de una entidad pública que se determina a sí misma. De una forma implícita, teórica o, como se suele decir, *in abstracto*, también da este paso en cuanto distingue expresamente entre «Estado de necesidad de la sociedad civil» del Estado libre o de la realidad del mismo y elabora el concepto más profundo de Estado que la humanidad ha alcanzado hasta el momento. Dice en el par. 257: «El Estado es la realidad de la idea ética, —el espíritu ético como voluntad *manifiesta*, patente a sí misma, sustancial, que se piensa y se conoce a sí y que realiza aquello que conoce y en cuanto lo conoce—. En la *costumbre* posee su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo, en el saber y en la actividad del mismo su existencia mediata, de la misma manera que la *autoconciencia* del individuo posee su *libertad sustancial* mediante la forma de pensar —en el Estado, en cuanto esencia, meta y producto de su actividad»—.[7]

[7] G.W.F. Hegel, *Werke* VII, 398 *(N. del T.)*.

Por consiguiente, el Estado es el espíritu público y el surgimiento del pensamiento *público* y de su realización —el Estado es la esencia, el sujeto autoconsciente la existencia, pero la esencia no es solo la meta, sino también el *producto* de la actividad del sujeto autoconsciente, la libertad es por tanto este *pensar y querer que se producen y se gobiernan a sí mismos*, que existe inmediatamente como *costumbre,* a través de la mediación de los *sujetos* autoconscientes—.

Por consiguiente, para poseer el Estado bajo la forma de Estado son necesarias todas aquellas grandes instituciones, de las que los alemanes carecemos todavía casi en su totalidad, (representación nacional, el jurado y la libertad de prensa), y que elevan al hombre, con su plena dignidad y claridad de la conciencia pública acerca de ello, a la condición de creador de su libertad.

Sin duda, Hegel aborda en su teoría política todas estas instituciones, si bien aparecen parcialmente muy corruptas y diluidas; ciertamente, en la crítica de las deliberaciones del Parlamento regional de Württemberg de 1817 sabe muy bien que desde las guerras de liberación y la supresión de la antigua Constitución imperial los estamentos pasan a situarse en un elemento completamente nuevo, el *político* (Werke, 16, p. 246). Se afirma allí: «A partir de la *nulidad política* en la que había caído mediante su *Constitución* el pueblo alemán, a partir de la incapacidad de las múltiples pequeñas totalidades, de la mayor parte de los estamentos imperiales, de tener una decisión y una voluntad propias, habría de resultar un espíritu encenegado en los intereses privados y en la indiferencia, incluso en la hostilidad contra el pensamiento de tener una teoría nacional y de estar dispuesto a sacrificarse por ello. Si, por ejemplo, en Inglaterra el sentimiento de la teoría nacional ha penetrado de una forma más general en las distintas clases populares, el derecho del Parlamento de aprobar anualmente la política tributaria tiene un sentido completamente distinto del que tendría el mismo derecho en un pueblo educado en el *sentido de lo privado*, y, puesto que *se sitúa fuera del punto de vista político*, es mantenido en el espíritu de la limitación y del egoísmo privados. Ya contra un tal espíritu necesitan los gobiernos nuevas garantías para el mantenimiento del *Estado*». Con la soberanía y la unidad del Estado, en lugar de la infinita desmembración en distintos territorios, se produce ahora por primera vez la posibilidad de comenzar a *prometer* a los pueblos Constituciones libres, el Estado adoptando la *forma* del Estado. Hegel pone todo el acento en *esta forma* y distingue muy bien los antiguos estamentos territoriales, este modelo de nulidad política, de aquel que constituía el verdadero sentido de aquella promesa. Hegel dice en la pág. 223: «La promesa se habría cumplido de una forma que podría ser considerada como la más inteligente, incluso

como la más ajustada a derecho, pero que en realidad hubiera sido el *consejo más pérfido* que los ministros hubieran podido dar. Si los príncipes del nuevo Imperio hubieran querido inducir a sus pueblos a un engaño radical, y alcanzar para sí, por así decirlo, ser honrados ante Dios y el mundo, entonces hubieran *devuelto a sus pueblos las llamadas antiguas Constituciones*, —honor ante Dios y el mundo—, pues, después de tantas voces públicas y especialmente también después de la historia que tenemos ante nosotros, se podría pensar que los pueblos habrían afluido en masa a las iglesias a entonar solemnes Tedeums.

Por lo que se refiere a Maquiavelo, los príncipes habrían adquirido la gloria de la sutil política de los *Augustos* y los *Tiberios*, quienes a su vez permitieron subsistir las formas de la situación precedente, en este caso la República, cuando la cosa no podía, y no podía de forma irrevocable, perdurar, —un permanecer (de carácter conservador) y un engaño en el que cayeron los romanos y por cuyo motivo resultó imposible el establecimiento de un sistema monárquico racional, cuyo concepto no llegaron todavía a formular los romanos—. El rey Federico de Württemberg no se ha dejado seducir por la tentación de este engaño». Por lo tanto Hegel sabía muy bien dónde nos aprieta el zapato a nosotros los alemanes. No obstante, publicó en 1831 en el *Periódico estatal de Prusia* aquel conocido ensayo[8] en el que se plantea propiamente como meta desacreditar la *forma política* del Estado inglés frente al Estado policial, «al que las formas no habrían impedido desprenderse de un cúmulo infinito de privilegios e injusticias, que basó en un procedimiento tan racional como es la celebración de exámenes, la elección de sus funcionarios y que además tiene la ventaja de someter este profundo *contenido* a la fundamentación científica de todos sus aspectos». ¡La profunda sabiduría de nuestros muftis y mandarines, como consuelo por no tener ningún sentido de Estado, por no tener vida estatal alguna, —¡la vieja cantinela! ¡Por lo que atañe a la abstracción consolaros con la abstracción! Es digno de admiración el talento justificador de este ensayo, todavía hoy se percibe su efecto apaciguador. Olvídese por un momento que en el Estado todo se encamina a que él mismo encuentre su realización en la *forma* del Estado y a que su contenido sea el sentido *político*, y tendremos que conceder que Inglaterra se encuentra infinitamente por detrás de nosotros; todos sus puntos débiles han quedado al descubierto y toda la superioridad de nuestro sistema político se deduce de por sí a pesar de que nosotros no tengamos constancia visual o sonora alguna acerca de ello, incluso el propio Hegel no pudo

---

[8] G.W.F. Hegel, Über die englische Reformbill, en *Werke* 11 (Berliner Schriften 1818-1831), 83-128 *(N. del T.)*.

aportar «la experiencia de cómo se procede en la elección de los concejales». El ensayo resulta correcto y muy instructivo por lo que se refiere a Inglaterra, por más que se trata únicamente de Inglaterra, —¡cómo hubiera podido haber hablado entonces de nuestra situación interna!—. Pero se ha de lamentar que Hegel en 1831, encontrándose en Berlín, ya no se sintiera en grado de manifestar su punto de vista acerca de la otra parte del asunto, a saber, acerca de la «nulidad política» *de los* Estados que permanecen en el nivel del «sentido privado» sin llegar a abordar el Estado bajo la *forma* de Estado. Y cuando Hegel a la hora de hacer comparaciones, ora nombra a Alemania, ora al Continente, no resulta claro que al proceder así solo prefiera en el fondo los resultados de la Revolución francesa al sistema feudal inglés. Pues él no llega a decir esto. Hegel es enemigo de aquel «descontento que todo lo pretende conocer mejor», de lo contrario hubiera podido fácilmente concluir aquel ensayo con la solución del dilema de acuerdo con el cual el continente histórico a causa de su contenido más profundo, tan *pronto como lograra dar a este contenido las formas libres del Estado real*, habría de superar ampliamente a Inglaterra. Ciertamente, eso significaría adquirir una nueva alma, y mencionarla en 1831 en el periódico estatal no resultaba posible. Hegel reprocha más bien a los idealistas de su tiempo, en particular a los demagogos, centrarse en el deber ser y en el ideal,[9] pero es injusto con ellos cuando les reprocha este hecho por considerarlos ignorantes en lo concerniente a la naturaleza del Estado, dado que ellos nada persiguen con mayor celo que poner término a esta ignorancia, y dado que él mismo, queriéndolo o no, con su concepto del Estado, plantea un deber ser y un ideal más fundamentales que los cuales no cabría concebir otros. El haber hecho esto es algo que ni se le escapó a él ni intentó ocultarlo ni ante sí ni ante el mundo y así como se pronunció contra los idealistas dogmáticos surgidos de las guerras de liberación, así no dejó tampoco de amortiguar en lo posible las tendencias liberales tal como, por ejemplo, cabía advertir en Gans, ya en vida del maestro. A este respecto son conocidas sus lecciones sobre Filosofía del derecho, dirigidas contra Gans y que la muerte iba a interrumpir.[10] No se han de negar las contradicciones con el principio, que están presentes en tales expresiones a favor de la «racionalidad» de algo «irreal», así como del Estado que todavía no es Estado ni tampoco quiere llegar a serlo, y aun cuando sean un

[9] Se refiere sobre todo a las asociaciones estudiantiles conocidas con el nombre de Burschenschaften *(N. del T.)*.

[10] Ruge se refiere al hecho de que Hegel, después de haber delegado varios años en Gans la impartición de la filosofía jurídica y política, vuelve a retomarla personalmente al final. Parece que en el fondo de esta decisión estaban discrepancias con la orientación que le daba Gans *(N. del T.)*.

producto de la prudencia, no por ello se muestran especialmente acordes con la sabiduría o con el concepto.

¡También Hegel, por tanto, se muestra diplomático! Oh, nosotros los alemanes no somos tan torpes como parece. Incluso Kant, esta alma cándida, echa mano también de la diplomacia. Ninguno de los dos *hizo* oposición, se contentaron con *serlo*. Sus sistemas son sistemas de la razón y de la libertad en medio de la irracionalidad y de la falta de libertad; y esta circunstancia queda encubierta. No obstante, sería muy injusto no reconocer de qué forma tan esencial tanto Kant como Hegel rinden pleitesía a la conciencia de su tiempo y a las limitaciones de su propio punto de vista y que ellos en modo alguno han de ser sin más cuestionados éticamente debido al hecho de que no quieren aparecer como *representantes* de la oposición que ellos *son*.

Los diferentes puntos de vista políticos de los dos autores son muy dignos de ser tomados en consideración. Kant es el autor de la famosa frase: «Sin duda pienso muchas cosas con la más clara convicción, que nunca tendré el arrojo de decir; ahora bien, nunca diré nada que no piense» (Werke vol. 11, 1.7). Hoy en día ya no se abrigarían dudas de que también esta honradez tiene un carácter diplomático y no filosófico. Habrá que admitir que la situación de Kant, incluso bajo Federico II (la carta a Mendelssohn, que contiene aquel pasaje, es de 1778) se veía fuertemente limitada por el estado en que se encontraba entonces el espíritu público, no podemos exigir que aquella época debiera haber podido soportar la filosofía en su plenitud, cuando observamos que la actual todavía no ha llegado a ese punto. Kant, a pesar de su actitud reservada, y Federico el Grande, a pesar de que había sido rey, fueron bien pronto objeto de la sospecha pública y de la calumnia. Solo un pueblo libre se muestra capaz de una filosofía libre. Y si se ha de tomar como criterio la actitud de los coetáneos, ningún pueblo ha sido tan libre como para no considerar siempre a sus filósofos como demasiado libres. No obstante, la pérdida de la *Parresía* va acompañada indefectiblemente por la sensación de vivir entre bárbaros. No obstante, no hay nada filosófico a no ser la expresión completa, plena, sin reservas del pensamiento. Quien ama la sabiduría, la sigue. Ahora bien, siendo Kant el carácter más leal y puro que cabe imaginar, ¿cómo llega este hombre a dar su aprobación a la máxima de la reserva? La disonancia entre teoría y praxis, entre el pensar y el hablar, que él expresa con aquellas palabras famosas ha constituido hasta ahora una característica del espíritu alemán en general.

Kant no pudo intentar superar esta disonancia por sus propios medios. Por ello Kant se repliega en su conciencia. Habla en aquella carta de la *autoaprobación* como principio de la moralidad: «Usted, dice, nunca ten-

drá motivos para cambiar su opinión acerca de mí, después de que yo a lo largo de la mayor parte de mi vida haya aprendido a privarme de, y a despreciar, la mayoría de aquellas cosas que suelen corromper el carácter, y por ello la pérdida de la autoaprobación, que surge de la conciencia de una sincera convicción, sería el mayor mal que hubiera podido ocurrirme, pero que ciertamente nunca me ocurrirá. Sin duda pienso muchas cosas etc.».Tal es aproximadamente el mismo contenido que por la misma época, Goethe expresaba así: «Lo mejor que tú eres capaz de conocer no puedes, sin embargo, decírselo a los hombres».

Pero Kant en su condición de filósofo tiene como cometido el decir lo mejor. Por ello, en el conflicto en que se encontraban todos los hombres ilustrados de aquella época respecto a las circunstancias imperantes, reflexiona sobre su conciencia. Resulta manifiesto que *esta* moralidad, esta fidelidad a la convicción y esta autoaprobación es el trasunto de *aquel* hombre que *todavía está sometido ante un poder extraño* y que aún no tiene como meta seguir incondicionalmente solo a la razón. Un tal poder extraño es el Estado, cuando no es acorde con su concepto, tal como Hegel lo concibió más arriba. Por ello Kant, cuando más adelante en el año 1794, bajo Federico Guillermo II, mediante el Rescripto de Wöllner que le censuraba porque en sus escritos «se habrían abandonado y menospreciado algunas de las doctrinas fundamentales y básicas de la Sagrada Escritura y del Cristianismo, y le conminaba rigurosamente a no propalar en el futuro tales escritos y doctrinas» —decide seriamente hacer uso de la máxima en este tema, y a este respecto, en su respuesta al ministro cristiano se compromete solemnemente a «abstenerse por completo, en sus manifestaciones públicas, de abordar el problema de la religión, tanto de la natural como de la revelada, bien sea en sus cursos bien en sus escritos»—. Por ello ha reiterado casi literalmente, solo que con mayor concreción, aquella máxima moral en uno de sus borradores de respuesta (Werke 11, 2, 138). Afirma allí: «Contravenir y negar la propia convicción interna resulta *indigno*; pero callar en un caso como el presente, es *deber de súbdito*; y si bien todo lo que se dice ha de ser verdadero, no por ello ha de constituir también un deber, *decir públicamente toda la verdad*». La máxima tiene un carácter negativo; pero si se computa también como moralidad el precepto positivo del deber, podría bien suceder que un filósofo considerase precisamente como el supremo *deber del filósofo* el *decir públicamente toda la verdad o la verdad completa*. Y en realidad ¿cuál sino este sería el deber de los filósofos? Pero entonces en Kant entrarían en conflicto el deber de los súbditos y el de los filósofos. He aquí las leyes no escritas y las escritas de Antígona. En una palabra: al *súbdito* del Estado wöllneriano no le estaba permitido ser *filósofo*. El «súbdito» es diplomático: él no hace

lo que habría que hacer en un sentido absoluto sino lo que procede bajo las “circunstancias imperantes».

Por tanto Kant en lo que atañe a aquella famosa máxima no se comporta éticamente en un sentido supremo (su eticidad propiamente dicha y suprema habría sido la filosófica, y filosofía es parresía), sin que por ello se le pudiera reprochar una falta de carácter. No se eleva hasta el concepto de una oposición a partir del derecho de las leyes no escritas. Pero sin duda no dejaba de sentir, en su sometimiento, la autoaprobación por la que está condicionada la moralidad. El planteamiento tiene un carácter limitado, se trata de la limitación protestante consistente en tomar la libertad tan solo como libertad de conciencia; pero el defecto de su planteamiento es el defecto del espíritu alemán imperante entonces, e incluso actualmente, que no reconoce otra virtud que esta *virtud privada* de la autoaprobación interior, y considera como reprochable la *virtud política*: no solo decir públicamente toda la verdad sino hacerla valer. En un pueblo semejante solo hay sujetos morales que se remiten a sí mismos, y no ciudadanos, y la propia conciencia se muestra insegura, pues se le exige obedecer también a aquellos mandatos que no reconocen todo su contenido, la razón. Kant es un ejemplo de ello.

¿Ahora bien, cuál es la posición de Hegel respecto a esta cuestión? ¿Le está todavía permitido a él permanecer en el nivel de la autoaprobación kantiana, si tenemos presente que él mismo hace valer contra la moral kantiana el punto de vista de la eticidad superior del ciudadano? ¿No debe más bien, también siguiendo su propio ejemplo, desarrollar la *virtud política* que él contrapone en su filosofía a la *virtud privada*?

La interioridad abstracta del protestantismo tampoco le permite a él zafarse de la ilusión de que se podría ser teóricamente libre sin serlo políticamente. Su punto de vista es esencialmente el *teórico*, y su época no llegó a alcanzar, en mayor medida que la kantiana, la configuración del Estado alemán bajo la forma soberana de Estado. Además, se ha de tener presente su posición peculiar en Prusia. Hegel no llegó a experimentar la lucha práctica de la filosofía y en su toma de conciencia tuvo que pasarle desapercibida la diferencia de su filosofía y la del Estado policial, ya debido al hecho de que, a diferencia de Kant, no llegó a experimentar la hostilidad hacia sus principios sino que más bien, mientras impartió su docencia, por encargo del propio Estado, actuó con plena libertad, en todos los sentidos. Resulta por ello fácil de ver que él, lo mismo que el Estado, no llegó a percatarse de lo contradictorio de su situación, y lo que ambos llegaron a percibir del asunto, procuraron encubrirlo para que, de acuerdo con las buenas costumbres protestantes antiguas, evitar la lucha y preferir dejar que las oposiciones se extingan antes de que persistieran en la lucha. Solo

la determinación del principio católico, que tampoco acepta las contradicciones de la interioridad y declara la guerra a la teoría, fuerza también a la teoría a entrar en lucha con el Estado católico. Hegel «no se ha retractado ni renegado de sus convicciones», pues tal cosa no se le exigió; pero la índole de su tiempo era tal que toleraba la apariencia como si la contradicción teórica no constituyera una contradicción relevante o que incluso no constituyera contradicción alguna. Hegel pudo por tanto afirmarse abstractamente poniéndose de parte de la teoría, y así lo hizo.

Si Kant consideraba el pensamiento, por así decirlo, como un trasunto privado, y al filósofo como una persona privada, no como el hombre cuyo deber consiste en hacer avanzar el espíritu, también desde el punto de vista político, con el fin de arrojar, a modo de fermento, toda la verdad al mundo (la cuestión de si Kant llegó a callar algo tan esencial y qué es lo que calló, no puede ser abordado aquí, pero no sería difícil de responder). En todo caso Hegel no duda en afirmar que la filosofía aprehende mediante el pensamiento el propio tiempo,[11] que la filosofía vigente expresa la palabra de una época, pero considera esta palabra como dirigida únicamente al entendimiento, no a la voluntad de los hombres. *Tal es el punto de vista teórico*. Desde la quietud olímpica dirige su mirada hacia todo lo que la razón ha realizado, afirmando: mira, *era bueno*, pues la razón queda acreditada en todos sus productos y existencias. Y, magnífico, mientras se permanezca en el aspecto racional de la cosa, *nada cabría hacer*, la razón alcanza su satisfacción en la razón, Hegel en el absolutismo, que era tan racional como para reconocer la racionalidad del sistema hegeliano. Esto constituye el aspecto, rosáceo y cómodo, por difícil que resulte a veces considerar racional lo existente, - ¡Hegel afirma en la Filosofía de la religión que es lo más difícil! Pero tan pronto como la mente se dirige al otro aspecto, a la condición irracional de lo existente, surge la inquietud, la insatisfacción, la exigencia y el enojoso deber ser de la praxis. *Ahora bien, algo hay que hacer a este respecto*. La razón también ha de reivindicar sus derechos en esta existencia, debe elevarse de nuevo hacia sí misma, se abandona el punto de vista teórico, la palabra de la crítica se dirige a la voluntad de los hombres y, a pesar de que la pura inteligencia de la cosa constituye el punto de partida, la decisión de someterle la cosa representa el punto final de este pensamiento. Por tanto, su punto de vista ya no es ahora el teórico o el unilateralmente abstracto sino la correcta unidad del pensar y del querer. *Solo el querer* (se sobreentiende que sobre esta base de visión racional) *constituye el pensamiento real.*

---

[11] Ruge alude a la conocida descripción de la filosofía que figura en el prólogo de la *Filosofía del derecho*, de acuerdo con la cual la filosofía vendría a ser la aprehensión del propio tiempo mediante el pensamiento *(N. del T.).*

Ahora bien, aquello que cabe denominar en Hegel un objeto de la decisión consciente, es la elección del punto de vista mismo. Él pretende imponer su teoría *como tal*, incluso está interesado en afirmarla como teoría abstracta o como la palabra de la pura inteligencia en sí misma; no obstante, parecía que solo se trataba de elevar de nuevo la filosofía desde la praxis general a la condición de ciencia exacta, y a la condición de existencia disciplinada y que presupone la disciplina, que no todo chiflado posee por naturaleza. La teoría, la ciencia como tal, la ciencia *kat exogén* (por excelencia) constituía la tarea primordial —un trabajo gigantesco— y Hegel la hizo tan difícil para sí y para los demás que la gente ya al considerar el trabajo que suponía se hacían conscientes de la seriedad que exigían la cientificidad y la filosofía; pues quien no se hubiera instruido con aplicación y perseverancia, se vería precisado a reconocer su condición de lego ante cualquier palabra de Hegel, si cabe todavía de una forma más clara de lo que ocurría con las obras de Kant. En y de por sí Hegel no es ningún enemigo de la praxis política y del pensamiento real, que se presenta como voluntad y que se dirige a la voluntad, tal como demuestra su actividad anterior; pero la profesión de su vida, fundar y llevar a buen término el sistema de la pura intelección, lo arroja a la *unilateralidad del punto de vista teórico*.

Ahora bien, este punto de vista, debido precisamente a que es y debe ser unilateral, habrá de desarrollar las más llamativas contradicciones, incluso contra su voluntad va más allá de sí mismo: pues tan pronto como la pura intelección hace realmente acto de presencia y se ha confrontado vivazmente como crítica a la realidad, el pathos práctico ya no puede ser refrenado. Hemos mostrado que la crítica desencadena la decisión y por lo tanto no rechaza la aplicación práctica, tal como ocurre con la «especulación» sino que más bien la comprende en sí. La «especulación» se satisface en sí misma y compara la realidad espiritual no de acuerdo con su diferencia sino según su identidad con la exterior. La opinión de Hegel según la que se produciría ahora la reconciliación de ambas porque la diferencia quedaría encubierta y solo se resaltaría la identidad de que ambas son razón es acorde con la opinión del Estado según la cual, él no necesitaría cambiar sus formas por exigencias de la teoría, toda vez que la teoría reconoce en él la razón. Tal es la conciencia imperante en su tiempo, en cuyos límites permanece Hegel, y en la que ambas partes pudieron evitar el conflicto, sin renunciar a su autoaprobación.

Para que Hegel encontrara la oportunidad de responder de su teoría, debería previamente volverse contra él su época, tal como ocurrió contra Kant. Solo entonces *podría* revestir un *carácter* no meramente moral sino *político*. Él *debería*, incluso, llegar a asumirlo. Pues actualmente ya no es con-

cebible que alguien como Kant se someta en la cátedra a las pretensiones wöllnerianas y solo ponga a salvo su conciencia. Pero la defensa *pública* de la filosofía cuestionada hubiera constituido una *acción política*. Este conflicto, del que él se vio libre, le estuvo reservado a los filósofos posteriores. Tan pronto como la filosofía se muestra críticamente (*Strauss* supone el comienzo), el conflicto hace acto de presencia. Quien actualmente todavía se dé por satisfecho con la autoaprobación y no se atreva a hacer valer públicamente sus planteamientos, ya no es considerado filósofo, y de este modo salta a la vista que la época o el punto de vista de la conciencia ha experimentado un cambio esencial. El desarrollo ya no tiene un carácter abstracto, la índole de la época es política, por mucho que falte todavía para que lo sea de una forma satisfactoria.

El defecto de toda la pretensión hegeliana de apartarse de la historia viviente y de situarse en un punto de vista unilateralmente teórico, y de consolidarlo como absoluto, constituye también el defecto de su Filosofía del derecho y en este ámbito se encuentra precisamente el lugar en el que habrá de sentirse especialmente dicho defecto.

Tomar al Estado como algo absoluto y desvincularlo de la historia no resulta posible, ya por el simple hecho de que todo concepto de él, y en general toda filosofía determinada, constituyen ellos mismos un producto histórico. Pero también resulta imposible por ello concebir la *constitución del Estado*, es decir, el Estado determinado, como una forma eterna, en atención al hecho de que el Estado determinado no es otra cosa que la existencia del espíritu, en la cual esta se desarrolla *históricamente*.

Ciertamente, la *esencia* universal del Estado es tan inteligible como la del espíritu en general, incluso no es otra cosa que este mismo bajo la forma de su autorrealización pública (manifiesta). El Estado *real* y la *existencia* de su constitución están interesados por lo mismo que la *filosofía real*, por lo *histórico*. *Por lo tanto tan pronto como la filosofía* penetra en el cuerpo del Estado y con ello en el del espíritu *histórico*, cambia su relación en lo relativo a las *existencias*.

En la Lógica o en la investigación del proceso eterno y de las determinabilidades y formas de la dialéctica del pensamiento *no hay existencia alguna*. En este plano, la existencia, el sujeto pensante y su espíritu son la base indiferente, porque lo que este individuo hace no ha de ser otra cosa que el hecho universal o más bien que el obrar universal (del pensamiento) mismo. En una palabra, aquí se trata de la esencia universal como tal, no de su existencia. En el ámbito de las ciencias de la naturaleza *la existencia* de las cosas naturales no *posee interés alguno*. A pesar de que las cosas naturales y los procesos existentes constituyen el objeto de la investigación, son solamente, no obstante, el *ejemplo indiferente, siempre recurrente*, de la ley

eterna y del comportamiento eterno de la naturaleza en el círculo de su autorreproducción. Solo con la entrada de la historia en el universo científico *la existencia misma se convierte en el objeto de interés*. El movimiento de la historia ya no es el círculo de formas recurrentes, tal como ocurre con el movimiento de la naturaleza, sino que, en el proceso de autoproducción del espíritu, alumbra formas siempre *nuevas*. La *constitución* del espíritu y del Estado respecto a las distintas épocas posee, en cuanto existencia particular, un interés científico. Los estados alcanzados por el desarrollo cultural ya no constituyen ejemplos indiferentes, sino *etapas* del proceso y el conocimiento de estas existencias históricas atañe de una forma esencial a su peculiaridad, se trata de *esta* existencia en cuanto tal.

Tan pronto, por tanto, como el sistema hegeliano penetró en la esfera del espíritu real, tuvo que asumir la forma de un desarrollo histórico, pues es en este caso la forma de la cosa. Según es sabido, la crítica se ha centrado primeramente en la *filosofía de la religión* y, por consiguiente, esta se ha visto empujada inmediatamente a asumir una forma histórica, tal como es el caso de *Strauss* y de *Stuhr*,[12] y aun cuando también hay que conceder que la historia solo se genera mediante la lucha del espíritu con la naturaleza interna y externa, que por tanto las religiones solo alcanzan un desarrollo histórico cuando su contenido es transformado mediante la cultura mundana, cuando cesa de tener como contenido entidades fantásticas, que no son ni arte ni ciencia, que no son ni bellas ni verdaderas. Así ya la religión de los griegos tuvo una historia, y el Cristianismo no la tuvo en menor medida a través de su interconexión tanto con el arte y la ciencia como con el Estado y su constitución, incluso se presenta como Estado a nivel de la jerarquía. Esta *inter*conexión constituye su *des*arrollo. En Strauss cabe ciertamente observar esta situación a nivel de la Dogmática, pero en cuanto se le atribuye a la Dogmática misma el desarrollo, el punto de vista sigue siendo teológico y abstracto, más bien un intento de evitar esa interconexión que una mostración explícita de la misma. Que Strauss, no obstante, se haya visto precisado a dar cabida a la cultura mundana —ya lo había hecho Espinoza y después la filosofía más reciente —es natural, pues el desarrollo histórico de la fe cristiana no puede acreditarse fuera de la historia secular. En la *Estética* el propio Hegel ha activado el momento histórico, aunque no de una forma plena; muchas formas artísticas, que solo pueden ser explicadas históricamente quedan por ello sin explicar. Donde menos recurre Hegel a un enfoque histórico es en la *Filosofía del derecho y del Estado* y, no obstante, es aquí donde se le re-

[12] P. F. Stuhr fue profesor de historia alemana en la Universidad de Berlín. Se ocupó, asimismo, del problema de la mitología *(N. del T.)*.

quiere de una forma más viva y apremiante, tanto debido a las tensiones de la época, en que vivimos, como a la naturaleza de la cosa.[13]

El *proceso histórico* es la relación de la teoría con las existencias históricas del espíritu, en esto consiste la *crítica* y ciertamente el movimiento histórico constituye él mismo la *crítica objetiva* (véase el prólogo de la *Dogmática* de Strauss). Esta aplicación de la teoría a la existencia se echa en falta en la política de Hegel. No se la ha obviado por completo pero ha sido evitada con premeditación y la consecuencia de ello es similar a lo que ocurre en la *Fenomenología*: el libro tiene algo de nebuloso, tiene un carácter como el de una formación nubosa a la que no es posible asir y retener: el Estado hegeliano (la teoría de la Constitución) no es más real que el platónico, y no llegará a ser más real, pues, sin duda, así como el Estado platónico evoca al Estado griego, el hegeliano evoca al Estado actual, lo llama incluso por su nombre, pero no deduce sus resultados del proceso histórico y por consiguiente tampoco incide directamente sobre el desarrollo de la conciencia y de la vida políticas. Los franceses nos aventajan en esto. Actúan por doquier históricamente. Para ellos el espíritu es algo viviente y reproduce el mundo conforme a sí. Por ello, sus acertadas críticas del presente penetran tan profundamente y alumbran una sensibilidad, de la que nosotros alemanes todavía no tenemos idea alguna.

La teoría solo puede hacer abstracción del proceso crítico histórico, allí donde tiene ante sí determinabilidades eternas como persona, familia, sociedad, Estado, o sus principios: voluntad, amor, derecho, libertad en su formulación conceptual. Estas determinabilidades se pueden concebir ciertamente *en la forma de la universalidad*, Hegel dice: en su concepto.

Son por tanto determinabilidades lógicas o metafísicas, su exposición conduce a una metafísica del ámbito ético, y en este marco no se puede hablar de la *constitución* del Estado ni en general de las formas *históricas* de la libertad sin que el concepto de las formas de la libertad sea referido a la *existencia* de las mismas, es decir, sin la intervención de la *crítica*. Ciertamente, la propia metafísica actual es una existencia histórica, pero solo se puede presentar a sí misma como tal en cuanto hace que sus conceptos surjan de la crítica histórica, su propia disolución ha de confiarla como cometido al futuro. Resulta por tanto indiferente si a nivel expositivo la metafísica precede a la crítica o la crítica a la metafísica, puesto que en la conciencia de quienes filosofan siempre lo uno se da a través de lo otro, sin crítica no tenemos concepto alguno y sin concepto ninguna relación del concepto a la existencia, ninguna crítica.

---

[13] Tampoco Ruge supo hacer la debida justicia a la dimensión histórica de la Filosofía del derecho *(N. del T.)*.

Pero la teoría tiene como cometido distinguir rigurosamente dónde se comporta como metafísica y dónde como crítica, dónde maneja una categoría *lógica* y dónde una *histórica* o bien dónde toma la determinabilidad bajo la forma de la universalidad y dónde bajo la forma de la existencia. La Filosofía del derecho de Hegel al pretender presentarse como «especulación» o como teoría absoluta, por tanto para no permitir afianzarse a la «crítica», eleva las *existencias* o las determinabilidades *históricas* a la condición de determinabilidades *lógicas*. Así, por ejemplo, la misma *Constitución* del Estado, su forma histórica, esta situación histórica del espíritu, no es en Hegel un producto de la crítica histórica o del desarrollo de la humanidad, y aun cuando resultara inevitable que la situación espiritual entonces imperante se hiciera sentir intensamente en la exposición, se echa en falta, no obstante, por completo en la separación consciente de lo histórico y lo metafísico. Por consiguiente, Hegel trata de exponer como *necesidades lógicas* la monarquía hereditaria, los mayorazgos, el sistema bicameral etc., cuando solo podía ser cuestión de presentar esas realidades como productos de la historia y de exponerlas y criticarlas como *existencias históricas*[14]. Qué es lo que sea una Constitución en general y cuál sea su finalidad es algo que se puede decir haciendo abstracción del desarrollo espiritual, pero es obvio que la *Constitución real* constituye una categoría histórica y que solo la crítica de esta existencia constituye el pulso del desarrollo. De ahí el escaso influjo de la metafísica hegeliana de la política. La razón que se retrae de la vida actual del espíritu palidece y se vuelve impotente, la razón que nos quiere vender como determinabilidades eternas las existencias fluidas de la historia, se degrada hasta convertirse en ridículo juego de manos. Las existencias históricas, debido precisamente al hecho de que no son eternas ni necesarias, no describen un círculo sino que han de ser concebidas como determinabilidades libres y únicas, por así decirlo, individualidades espirituales, de naturaleza superior, ellas poseen un interés como *existencias* y al hilo de este interés manifiestan al espíritu nuevas profundidades de su esencia.

Este interés por la existencia de etapas formativas históricas y por sus formas de Estado, de que carece la concepción política de Hegel, no podrá obviarlo la política del futuro, ya se encuentra también en toda palabra crítica, que ha de plantearse públicamente y que de un modo todavía intenso se encuentra fijado en todos los corazones, hacia donde se le hace replegarse. Pues la verdadera conexión del concepto y la realidad no es la apoteosis de la existencia hacia el concepto sino en la encarnación del

[14] Cabe observar a este respecto la convergencia entre la crítica de Ruge y la del joven Marx a la Filosofía del derecho de Hegel *(N. del T.)*.

concepto divino en la existencia. El paso posterior consiste por consiguiente en la disolución de esta conexión.

Mas esto nos proporciona un nuevo punto de vista, la relación de la esencia y la realidad, de la idea y de la realidad o la relación de lo que Hegel denomina Espíritu absoluto con el Estado. Bajo el epígrafe de religión y Estado habla el propio Hegel acerca de esta relación, algo que en el momento presente constituye una cuestión frecuentemente abordada al analizar la actualidad. Hegel trata esta cuestión en la página 332 en una larga nota, mediante la que, sin embargo, la cuestión no quedó en realidad más clara sino, más bien, más confusa. Y ¿cuál es la causa de que ello sea así? Es de nuevo una que recorre toda la obra, a saber, que la mayoría de las veces la *religión existente* es tomada como el concepto de religión, pero algunas veces también el concepto que se había presupuesto es suplantado de nuevo, de forma que el lector nunca se encuentra en un terreno seguro. Hegel no ha alcanzado aquí la popularidad publicística a la que parece encaminarse con su presuposición de las circunstancias actuales, y no entraba en sus pretensiones la nítida determinación conceptual, mediante la que se hubiera ahorrado extenderse ampliamente. Hegel afirma ocasionalmente: «evoca el *concepto* el hecho de que en la religión *todo el contenido* posea la forma de la *subjetividad*», el hecho de que «la piedad ocupe el lugar del Estado no puede mantener la realidad determinada y la destruye»; pero concibe de nuevo la religión como religión determinada, como «doctrina» y «representación» determinadas. Esto crea confusión en el tema. ¿Cómo ha de ser capaz la religión de mantener en pie una determinabilidad de la doctrina *en sí*, si ella no logra mantener en pie lo determinado, en cuanto tal?

Para ir al fondo de este problema, demos un paso atrás. El Estado es para Hegel la objetividad y la realidad del espíritu, la autorrealización de la libertad. Bien. Pero, ¿por qué entonces las formas de realización del espíritu, que sirven de expresión a la religión, al arte y a la ciencia, son elevadas por encima de la esfera del Estado y de la historia? ¿Puede haber algo más elevado que la autorrealización de la libertad, y puede realizarse esta sin religión, ciencia y arte? ¿No intervienen más bien los tres permanentemente en la historia? O, más bien, ¿no son ellos los que más propiamente hacen la historia? El giro hegeliano hacia la teoría abstracta también nos explica esto. Así como Hegel separa el Estado de la historia, y solo considera todas sus formas históricas como categorías lógicas (debido a lo cual también se comienza siempre de nuevo desde el principio, desde lo universal, lo particular, lo individual), así también priva a la religión, al arte y a la ciencia de su dimensión práctica. Sin duda representan para él el autodesarrollo de la libertad, pero solo en el plano del espíritu (teórico) como tal. Los mantiene vinculados al espíritu puramente teórico. Resulta

correcto señalar que el sentir, intuir, y conocer la verdad constituyen un *fin en sí mismo*. Pero la verdad tiene ella misma una constitución histórica, el mundo ofrece resistencia a sus nuevas formas. El fin en sí mismo no se ha de alcanzar de una *forma abstracta* sino tan solo en relación con la ya alcanzada realidad externa, por lo tanto como un fin *determinado, finito* y como producto de la realidad finita. Tampoco la libertad en el elemento del espíritu teórico es una *libertad absoluta, sin ataduras y plena*, sino tan solo *liberación* del espíritu respecto a una realidad externa o existencia determinadas. El espíritu debe volverse siempre contra estas, aun cuando se tratara únicamente de su propia forma de pensamiento y de configuración. Esto es la crítica y la praxis. Hegel rechaza este enfoque. La *ciencia* no es para él a la vez crítica, el *arte* no es a la vez elaboración e ilustración de la actualidad, la religión es esencialmente representación y doctrina, no pathos práctico.

No negamos aquí que el arte y la ciencia sean formas teóricas, no queremos enseñar a Hegel aquello que solo de él hemos aprendido, a saber, que el momento es el Todo, que no hay voluntad sin pensamiento ni pensamiento sin voluntad, que toda teoría es en sí misma una praxis y que la diferencia no consiste más que en dirigir el espíritu hacia dentro o hacia fuera. Afirmamos, sin embargo, lo que paulatinamente también se está imponiendo como hecho de la conciencia pública, que tanto la filosofía hegeliana como el espíritu alemán en general han encubierto y ocultado la relación práctica y el significado de la teoría, por no hablar todavía en absoluto de la esencia de la religión.

La ciencia no nos retrotrae hasta la lógica, sino hasta la historia, y la lógica misma es conducida a la historia, ella ha de aceptar ser comprendida como existencia porque ella pertenece al estado formativo de *esta* filosofía, es decir, la ciencia, que es ella misma una forma histórica del espíritu, aprehende la verdad no bajo la forma absoluta, ella sitúa *todo el contenido de la idea* (o de la verdad) en *su* forma, pero tal como es comprendida su existencia, sometida por tanto a la *crítica*, la historia va más allá de ella. La crítica es el movimiento, el proceso de secreción que es a la vez proceso generador.

Este movimiento se desarrolla tanto en el interior de la teoría como contra todo el material de la teoría, particularmente contra el espíritu objetivo o la vida. Mediante la crítica la ciencia se desprende de su contenido. La crítica es el entendimiento del mundo, que aprehende y asimila aquel contenido, es la condición previa del arte y la religión y actúa a través de los dos. Si esto suena paradójico, esperamos aclararlo inmediatamente algo más. El arte es la exposición de la idea, él presupone el entendimiento o la comprensión del contenido que ha conquistado el espíritu científico, él es

praxis, pero praxis *jovial*, «la *apariencia* de la idea en su otro», la *hilaridad* (Witz) —y la hilaridad es la crítica bajo la forma estética. La *hilaridad* es la presuposición de todo arte; su elemento es la *jovialidad*, su elemento es terminar con toda realidad, que no es tomada como *manifestación (Erscheinung)* sino esencialmente como *apariencia (Schein)*. Dado que el arte no tiene como meta la manifestación o la idea en su realidad (externa) espacial y temporal, sino tan solo la objetivización en el ser-para-sí del espíritu, solo para la intuición, no para fines finitos, extrae por consiguiente sus configuraciones de todas las épocas y deja que el tiempo pasado se refleje en el presente. Pero puesto que tiene como presuposición el momento de la crítica y la liberación, que representa la hilaridad, imprime el sello de la jovialidad en todas sus configuraciones, carece manifiestamente de sentido práctico. *El arte libera la totalidad del espíritu actual de su antigua forma, en cuanto le proporciona una nueva* y se la muestra en su espejo; pero su forma suprema es aquella que se convierte de nuevo en autocrítica del espíritu, la *comedia*, el puro goce del dominio del espíritu creador sobre todas sus configuraciones y, sin embargo, él mismo es, de una forma inmediata, configuración. La relación del saber y el arte es la de la *idea* y el *ideal*. La relación de la ciencia y la religión es la de la *idea* y la *realización de la idea*, no como ideal, sino como *realidad*. Así como el sistema hegeliano descuida la crítica, así ocurre correlativamente en la estética, respecto a la *hilaridad* y lo *cómico*; junto con la *comedia*, por el contrario, la situación de Aristófanes con respecto al espíritu griego suscita las más profundas y bellas exposiciones del gran filósofo.

La religión no puede tener ningún otro contenido que el que le proporcionan la ciencia y el arte. La formación del espíritu en cuanto ciencia y en cuanto autoformación ideal constituye todo contenido. Tampoco ha poseído otro contenido y por lo tanto, algo que Hegel ha percibido muy correctamente, no se ha de diferenciar de aquellos, por lo que atañe al contenido, pero cuando Hegel le aplica una propia teoría de lo «Absoluto», se refiere con ello a una existencia empírica que se presenta con esta pretensión, no a la pura esencia de la religión. La religión en su concepto no es otra cosa que el *pathos* práctico por lo ideal, por la verdad. Ella compendia la idea en el ánimo, convierte la pura intelección en la sustancia del carácter y en esta concentración del contenido se encamina a la *realización* del mismo. Su esencia es esta praxis, que en modo alguno concluye con el hecho de que el sujeto en una elucubración vacía asuma para sí mismo la idea en el ánimo —esto es una abstracción—, sino la que ahora por primera vez se revela como la *crítica* real, en cuanto deroga las antiguas existencias y funda otras nuevas.

La religión no es por ello una cuestión banal, una temática al alcance de cualquiera. La recepción abstracta, no tomada en serio, de la verdad (de

la idea, del espíritu del tiempo, de la sustancia, de lo divino), en el ánimo que sin duda cada uno podría reivindicar para sí, no sería por cierto una cosa real del ánimo. Si el ánimo alcanza realmente su plenitud, rebosa inmediatamente, y resulta inevitable que toda realidad de la religión haya de devenir en todos los ánimos un gran día mundial, un Juicio final y una «destrucción de la realidad determinada». Los que actualmente tanto claman por la religión nada han de temer más que el resurgimiento de la religión, y nada habrían de encomiar tanto como el que la realidad general de la religión sea algo tan raro. La concentración en el ánimo abstrae ciertamente de la interpretación determinada del contenido, el pathos práctico interrumpe la contemplación en algún lugar y precipita al sujeto, tal como es, a la lucha. Solo que siempre se presupone un contenido determinado en el conjunto y la determinabilidad de la difusión teórica, que suprime momentáneamente, resurge de una forma inmediata desde su praxis.

Si es propio del ámbito religioso ser fiel a la idea en su totalidad e implicarse personalmente en pro de una nueva forma de la misma, ciertamente de un modo indeterminado, así también en el caso de la determinación teórica de la situación pública y en el de la configuración de la realidad conquistada en el individuo el cometido ha de consistir en permitir que aquella religiosidad prosiga influyendo y en hacer que todas las determinaciones estén penetradas por la fidelidad hacia el principio. Recuérdense las guerras de liberación o la Revolución de julio o la primera Revolución francesa. La religión se hizo valer como pathos y entrega en favor de una idea determinada, pero en primer lugar se mostró como movimiento totalmente general hacia esa meta. Las determinaciones ulteriores son verdaderas y determinantes, mientras conserven todavía la memoria de la religiosidad de la época. El apartamiento de la idea, cuando los hombres cesan de estar colmados del espíritu y de la verdad, o la irreligiosidad hace acto de presencia en los periodos intermedios como una pesadilla sobre el espíritu de los hombres y lo incita a generar nuevas manifestaciones de lo divino que actúan en él callada e íntimamente. Por ello tampoco la religión carece en la historia de objetos bien de la ira bien de la añoranza. Hegel dice que «allí donde la religión ocupa el lugar del Estado, destruye lo determinado».

Ahora bien, ¿cuándo ocupa la religión el lugar del Estado?

Obviamente, solo cuando el Estado se muestra tan indigente espiritualmente que la praxis ideal, el pathos por la idea se le ha vuelto totalmente extraña y se ha convertido en su enemigo. De este modo, el pathos de la Reforma aparece en lugar de la jerarquía, el de la Revolución en lugar del viejo Estado corrupto.

¿Cómo se relacionan entonces la religión y el Estado?

De una forma muy simple, como la *esencia* y la *existencia*, puesto que la verdadera religión concentra en sí todo el contenido del espíritu del tiempo, que constituye la *esencia*, y aspira a introducirlo en el mundo como poder subjetivo o movimiento del ánimo; este mundo es el *Estado y su existencia*, aquel contenido su *esencia*; y su cometido consiste en no convertir la esencia y su movimiento en algo *hostil* sino en elevarlos a la condición de *alma* de la misma existencia, es decir, el *pathos* práctico, el entusiasmo por la idea, el impulso de la crítica, que intenta conciliar los progresos del espíritu teórico con las realidades existentes, han de ser asumidos en el seno del Estado mismo. Un Estado que deje *fuera* de sí la ciencia, el arte y la religión o que incluso puede tenerlos como *enemigos*, ha de experimentar necesariamente un hundimiento *repentino* en el movimiento de la esencia que él rechaza. El *hundimiento ordenado* de las existencias en la esencia constituye la única salvación frente a la situación deplorable que supone aquel hundimiento *repentino*, es decir, la interpretación del espíritu real, en que consiste el Estado, no debe condensar la concentración en el ánimo, la religión, de la idea recientemente alcanzada, haciéndola explotar, sino que debe más bien organizarse a sí mismo de forma que las nuevas aspiraciones, esta hinchazón de estos brotes que se están expandiendo, redunden en beneficio de su propia vida interior.

Por parte del Estado, por tanto, la historia enseña que su Constitución se ha de elaborar sobre la base del movimiento esencial del espíritu humano. Dicho de una forma completamente general, ha de reconocer a la razón que se rige a sí misma, organizarla y después garantizar su existencia. Por parte de la *religión* la historia enseña que su cometido consiste en buscar su dimensión positiva y su contenido únicamente en el Estado, el arte y la ciencia, pero no en reclamar para sí una positividad que se encuentre tanto fuera de la razón como fuera del Estado y de la realidad.

No se admitirá que tal es realmente el verdadero estado de las cosas. Por el contrario, se recurrirá a la historia y se afirmará que desde siempre la religión poseyó para sí un contenido propio. Solo que con el recurso a la historia no hará más que volverse contra sí mismo. La religión tiene un carácter mucho más práctico de lo que piensan aquellos defensores suyos carentes de sentido práctico y realmente incompetentes. La religión, tan pronto como ha cesado de ser religión natural, ha seguido los dos caminos de la praxis que se encontraban abiertos ante ella, el camino de la praxis ideal, de la formación artística y el de la praxis real, de la formación política.

Sería superfluo hablar ulteriormente, a este respecto, de la religión griega, judía, musulmana, puesto que las creaciones artísticas de la una y la energía política modeladora de las otras dos salta a la vista. Pero ahora

viene el Cristianismo y no parece favorable ni al Estado ni al arte, pues solo aspira a fundar el *reino de los cielos*: ¿solo el reino de los cielos? ¡Oh no!, el reino de los cielos *en la tierra*. Incluso hubiera sido posible vivir realmente en el ánimo, en la interioridad del espíritu y apartarse en serio de la tierra; en ese caso el Cristianismo no hubiera cesado de aspirar a fundar un reino por más que se tratara de un reino celestial, pero no se trataría por cierto de alumbrar un Estado terreno. De este modo, no tuvo más remedio que presentarse como el *reino de los cielos en la tierra*, y no se ha fundado nunca un reino más elaborado, más consecuente que el reino de la *jerarquía*, una formación política sagrada, pero no por ello menos terrenal, tan puramente elaborado desde la teoría como el que más y, por cierto, sin la concentración de la respectiva teoría en el pathos práctico.

Contra este Estado *sacerdotal,* admirable y dominador del *mundo*, se rebeló la ciencia; y cuando esta se concentró de nuevo en la religión e hizo valer la verdadera esencia contra aquella existencia sin espíritu y ponía ahora el peso sobre la religión en *cuanto tal* y en el *movimiento de la esencia hacia la interioridad del ánimo*, se había quebrantado ciertamente la construcción política de la jerarquía; pero la Reforma, de la misma manera que el Cristianismo primitivo, fue incapaz de abstenerse de conformar la política. Ella suprime *el sentido político* del catolicismo, pero ha de tolerar que se forme desde sí el Estado, aun cuando no sea más que como Estado de necesidad y como protección externa para los hombres, con intereses supraterrenos. Surgen Estados *sin sentido político*, la configuración protestante del Estado, que propiamente no ha sido *querida* sino tan solo *impuesta* por la necesidad porque solo así se habrían de alcanzar la libertad *interior*, la libertad espiritual y de creencia. De aquí se origina la educación teórica pero también la abstracción teórica del mundo alemán. La religión abstracta, como *movimiento puramente teórico del ánimo*, tal como lo hallamos en el culto protestante, pronto palidecerá y aparecerá como *indiferentismo*; la religiosidad práctica, el *pathos* práctico solo puede surgir en los protestantes puros en épocas de emergencia y de peligro, pues el Estado es solo Estado de necesidad, interesa a los ciudadanos meramente en cuanto él los protege. Los hombres se ocupan tan solo de sus asuntos privados y la religión atiende tan solo a las necesidades anímicas privadas, a la dicha de las almas particulares, a la salvación del sujeto privado en aquel mundo. La religión ya no se refiere a una realidad comunitaria que ella hubiera creado y que tuviera que promover, ha perdido la referencia a una realidad comunitaria, la *Iglesia* se ha convertido en la *Iglesia invisible* y el *Estado ha perdido visibilidad*. De hecho esta situación se ha vuelto muy abstracta y, a pesar de todo el movimiento teórico, se ha de equiparar por completo a una desertización del espíritu en lo que atañe a su dimensión más noble.

El sentido político, el pathos formador de Estados, que el protestantismo auténtico (del inglés solo cabe hablar como de un protestantismo católico) ha ahogado en el ánimo de los alemanes, ha sido por ello retomado primordialmente por las naciones católicas. Estas al menos no han dejado que la abstracción teórica se convirtiera en una idea fija y se han puesto los primeros manos a la obra de elevar hacia el pathos práctico y la formación política el nuevo contenido que la formación protestante trajo al mundo. La época actual parece estar ocupada con la tarea de formar sin distinción a «los teóricos abstractos» y «los políticos unilaterales», a los *alemanes* y a los *franceses*. Así como el catolicismo impide la libertad espiritual, la abstracción protestante, que alcanza su máxima expresión en Hegel, impide la libertad política; pero no se ha de ignorar que sin libertad política solo puede existir una libertad espiritual de carácter abstracto y que no puede darse un desarrollo político real por impulso propio sino tan solo mediante estados de necesidad externos. Por ello así como Alemania ha intentado apropiarse lo necesario del pathos práctico de los franceses, Francia saca provecho de las consecuencias teóricas de la Reforma, pero ambas deben llegar bastante más lejos de lo que ha ocurrido hasta ahora en el intercambio de sus aportaciones positivas. Ocasionalmente, los viejos alemanes lamentan que los alemanes, con su eticidad privada y su religiosidad egoísta respecto a la eticidad política y el impulso religioso del sentido político, tal como ambos aspectos están presentes en la historia de Francia, alcanzando allí una verdadera repercusión mundial, se encuentren infinitamente atrasados, y que si los alemanes quieren aventajar en algo a los franceses habrían de apelar con Hegel más bien a su ciencia que a la rancia eticidad teutónica.

La historia de todos los siglos y en no menor medida la actual situación del mundo acuden en apoyo de nuestro punto de vista acerca de la relación entre la religión y el Estado. Mantenerlos separados significa privar a ambos de su nervio vital.

Pero si ahora, asustados, retrocedemos ante el movimiento de estos vigorosos poderes, a los que el mundo no puede sustraerse, que por consiguiente no aceptamos la historia, y por tanto pensamos y sentimos esencialmente en sintonía con un protestantismo desvaído, con un talante pequeñoburgués, habría que exclamar: *esta* religión no es más que fanatismo y, lo que resulta peor en este asunto, de este modo se une el fanatismo religioso con el fanatismo político en una especie de bomba para hacer saltar con tanta mayor seguridad la bóveda de todo lo positivo. La evolución de los acontecimientos en Francia tendría por tanto un carácter «perverso». A pesar de que no resulte fácil aprehender el concepto de fanatismo, es preciso conceder, no obstante, que con él siempre se piensa en esa

voladura y en su irrupción violenta. El fanático no toma en consideración ningún impedimento ni de carácter moral ni de carácter externo, interviene sin miramientos, siguiendo su impulso religioso (del pathos práctico), se hace saltar a sí mismo por los aires, siempre que tenga a su alcance a sus adversarios, diciendo como Götz: «…¡No me importa nada perecer / Con tal que todos los perros sean sacrificados a la vez»![15].

En el fanatismo, el *pathos* práctico hace que el sentimiento del propio yo se eleve a un nivel tal de *voluptuosidad* que el hombre acaba desapareciendo en ella, y, si, como en el caso de van Spyk, hay allí algo que hacer volar, allí se desplaza para que, no perdonándose a sí mismo, sacrifique *cruelmente* también a los demás a sus fines. El fanatismo es la *religión intensificada*, su expresión trágica, y si la religión es experimentada como el *placer* de la liberación, el fanatismo lo será como la *voluptuosidad* de su manifestación comprimida, si la religión hace pasar de una forma inadecuada de existencia a otra más verdadera, el fanatismo hace saltar todo por el aire, y a él también, si no puede imponer sus ideas de otra manera. Por tanto si la religión *procede sin contemplaciones* con los obstáculos con que tropieza su actividad, el fanatismo por su parte se muestra *cruel*. La religión y el fanatismo son por tanto distintos, pero resulta fácil de comprender si y cómo cabe evitar el fanatismo. Mientras haya todavía baterías que tomar poniendo en juego la vida, no tendremos una historia libre de fanatismo. Ya hemos señalado que el fin de la Constitución del Estado consiste en asumir en sí el movimiento de la religión y permitirle actuar de una forma organizada.

La cuestión de cómo se ha de organizar el Estado equivale por tanto, en un sentido estricto, a cómo se ha de organizar la historia interna, puesto que hemos llegado a reconocer que todo el contenido conquistado mediante la actividad teórica ha de ser puesto continuamente en circulación práctica y ha de ser legalizado el pathos práctico de la religión surgido de la Reforma (*Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit*, 1842).

3. K. Marx y el alumbramiento de un nuevo horizonte político

En la confrontación con la Filosofía del derecho de Hegel, el joven Marx va a ir más allá que todos los intentos llevados cabo por los Nuevos Hegelianos, y solo con él la discusión del pensamiento político hegeliano alcanza el adecuado nivel intelectual. A continuación vamos a ofrecer la versión de un escrito relativamente breve, pero denso y

[15] Referencia a la obra de Goethe *Götz von Berlichingen.*

brillante, de finura dialéctica, en el que el joven Marx se confronta con el pensamiento político de Hegel, a la altura de la nueva situación histórica e intelectual en que se encontraba la Alemania de su tiempo. Se trata del ensayo Acerca de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción. *El antiguo alumno de Gans y el otrora colaborador de Arnold Ruge protagoniza una especie de salto cualitativo a la hora de reformular el pensamiento político según requeriría la nueva situación, si bien la indiscutible superioridad intelectual de Marx no le va a eximir sin más de los reduccionismos y simplificaciones tan típicas de la época. Incluyendo asimismo la descalificación de los adversarios con los que polemiza:*

Por lo que se refiere a Alemania, la *crítica de la religión* ha concluido, en lo esencial, y la crítica de la religión es el presupuesto de toda otra crítica.

La existencia *profana* del error ha quedado comprometida, una vez que se ha refutado su *celestial oratio pro aris et focis*. El hombre, que en la realidad fantástica del cielo, donde buscaba a un superhombre, solo ha encontrado el *reflejo* de sí mismo, ya no se sentirá inclinado, a partir de ahora, a encontrar tan solo la *apariencia* de sí mismo, tan solo la negación del hombre, allí donde él busca y debe buscar su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica irreligiosa es: el *hombre hace la religión*, la religión no hace al hombre. Y, sin duda, la religión es la autoconciencia o el sentimiento de sí del hombre que o bien todavía no se ha adueñado de sí mismo o bien ya ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es ningún ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *el mundo del hombre*, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión, una *conciencia invertida del mundo*, porque ellos son un *mundo invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo una forma popular, su *point d´honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, su principio general de consolación y justificación. Ella constituye el *desarrollo fantástico* de la *esencia humana*, debido a que la *esencia humana* no está en posesión de ninguna verdadera realidad. Combatir contra la religión consiste por tanto, de una forma mediata, combatir contra *aquel mundo*, cuyo *aroma* espiritual es la religión.

La miseria *religiosa* constituye por un lado la *expresión* de la miseria real y por otro la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, el espíritu de un estado de cosas carente de espíritu. Ella es el *opio* del pueblo.

La superación de la religión en cuanto felicidad *ilusoria* del pueblo es la exigencia de su felicidad *real*. La exigencia de abandonar las ilusiones acerca de su estado, es la *exigencia de abandonar un estado que tiene necesidad de las ilusiones*. La crítica de la religión es por tanto de una forma *germinal* la crítica del *valle de lágrimas*, cuya *apariencia sagrada* es la religión.

La crítica no ha arrancado las flores imaginarias de la cadena, para que el hombre siga soportando una cadena carente de fantasía y de consuelo, sino para que sacuda las cadenas y puedan brotar flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre con vistas a que piense, obre y configure la realidad como un hombre desengañado, que ha entrado en razón, con vistas a que gire en torno a sí mismo y, de este modo, en torno a su sol real. La religión no es más que el sol ilusorio, que gira en torno al hombre, mientras este no gire en torno sí mismo.

El *cometido de la historia* consiste, por tanto, en establecer la *verdad del más acá*, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad*. El *cometido de la filosofía*, que está al servicio de la historia, consiste en primer lugar en desenmascarar la autoalienación, en sus formas profanas, una vez que ha sido desenmascarada la *apariencia sagrada* de la autoalienación humana. De este modo, la crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*.

La siguiente exposición[16] —una aportación a este trabajo— no se refiere en primera instancia al original sino a una copia, a la *filosofía* alemana del Estado y del Derecho, por la sencilla razón de que está referida a *Alemania*.

Si nos quisiéramos referir al *status quo* alemán, en cuanto tal, aun cuando ello ocurriera de la única forma adecuada, es decir, en un sentido negativo, el resultado seguiría siendo un *anacronismo*. Incluso la negación de nuestra actualidad política aparece como una entidad cubierta de polvo en el cuarto trastero de los pueblos modernos. Aun cuando yo niegue las coletas empolvadas, seguiré teniendo coletas sin empolvar. Por más que yo niegue las circunstancias alemanas de 1843, apenas me situaré, según la cronología francesa, en el año 1789, y menos todavía en el primer plano de nuestro tiempo.

Incluso la historia de Alemania presume de protagonizar un movimiento que ningún otro pueblo del firmamento histórico llevó a cabo previamente ni tampoco imitará. En efecto, los alemanes hemos compartido las restauraciones de los pueblos modernos, sin haber compartido sus revoluciones. Nosotros sufrimos una restauración, en primer lugar porque otros pueblos se atrevieron a protagonizar una revolución, y, en segundo lugar, porque otros pueblos sufrieron una contrarrevolución, la primera vez porque nuestros señores tuvieron miedo, la segunda porque nuestros señores no tuvieron miedo alguno. Nosotros, con nuestros pastores al frente, solo una vez nos encontramos en compañía de la libertad, a saber, el *día de su entierro*.

[16] Referencia a otro escrito de esta época sobre el mismo tema: «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (par. 261-213)». Un escrito que quedará inacabado y será publicado póstumamente *(N. del T.)*.

Una escuela que pretende legitimar la infamia actual mediante la infamia de ayer, una escuela que considera un acto de rebeldía todo grito de los siervos contra los *knuts,* desde el momento en que se trata de knuts entrados en años, tradicionales, históricos, una escuela a la que la historia, lo mismo que hizo el Dios de Israel con su siervo Moisés, solo le muestra su *a posteriori*, a saber, la *escuela histórica del derecho*, ella hubiera por tanto inventado la historia alemana, si ella misma no hubiera sido una invención de la historia alemana. Shylock, es decir, Shylock el sirviente, por cada libra de carne cortada del corazón del pueblo, jura por su apariencia, por sus títulos históricos, por sus credenciales cristiano-germánicos.

Por el contrario, entusiastas bondadosos, germanos de sangre y liberales por reflexión, buscan nuestra historia de la libertad más allá de nuestra historia en los bosques vírgenes teutónicos. Pero, entonces, ¿en qué se diferencia la historia de nuestra libertad de la historia de la libertad del jabalí, si solo la encontramos en el seno de los bosques? Por lo demás, es sabido que por mucho que uno grite en dirección al bosque, el eco resuena fuera del mismo. ¡Dejemos, por tanto en paz a los bosques vírgenes teutónicos!

¡*Guerra* al estado de cosas alemán! ¡Por supuesto! Se encuentra *por debajo del nivel de la historia*, se encuentra *por debajo de toda crítica*, pero sigue constituyendo un objeto de la crítica, de la misma manera que un criminal, que se encuentra por debajo del nivel de la humanidad, sigue siendo un objeto del *verdugo*. En lucha con él la crítica no es una pasión de la cabeza sino la cabeza de la pasión. No se trata de ningún bisturí anatómico sino de un arma. Su objeto es su *enemigo*, que ella no quiere refutar sino *destruir*. Pues el espíritu de aquel estado de cosas ha sido refutado. En y por sí tal estado de cosas no constituye un tema *memorable* sino tan despreciables, como denostadas *existencias*. La crítica de por sí no necesita alcanzar una autoclarificación con este objeto, pues es para ella un asunto resuelto. La crítica ya no se presenta como un *fin en sí* sino tan solo como un *medio*. Su estado de ánimo esencial es la *indignación*; su trabajo esencial, la *denuncia*.

Se trata de describir la sorda presión recíproca de todas las esferas sociales, un desacuerdo general y apático, una limitación que se reconoce y desconoce a la vez, enmarcada en el ámbito de un sistema de gobierno, que viviendo de la conservación de todas las cosas miserables no es de por sí otra cosa que la *condición miserable del gobierno*.

¡Qué espectáculo! Una sociedad dividida hasta el infinito en las más diferentes razas, que se enfrentan entre sí a través de sus pequeñas animadversiones, su mala conciencia y una brutal mediocridad, que precisamente a causa de su ambivalente y recelosa actitud recíproca son tratadas por sus *señores* todas ellas sin excepción, si bien mediante distintas

formalidades, como *existiendo por una graciosa concesión*. ¡E incluso el hecho de que ellas sean *dominadas, gobernadas, poseídas* lo han de reconocer y confesar como una *concesión del cielo*! De la otra parte se encuentran aquellos señores, ¡cuya grandeza se encuentra en una relación inversa a la de su número!

La crítica que se ocupa de este contenido es la crítica en *estado de refriega*, y en la refriega no se trata de si el enemigo es un enemigo noble, de igual abolengo, un enemigo *interesante,* sino que se trata de *dar en el blanco*. Se trata de no conceder a los alemanes un solo instante de autoengaño y resignación. Es preciso intensificar todavía más la opresión real en la medida en que se le añade la toma de conciencia de la opresión, es preciso volver la infamia más infame al darle publicidad. Es preciso describir cada una de las esferas de la sociedad alemana como la *partie honteuse* de la sociedad alemana, es preciso incitar a la danza a estas relaciones petrificadas, entonándoles su propia melodía. Es preciso enseñar al pueblo a *asustarse* ante sí mismo, para infundirle *coraje*. Se da satisfacción con ello a una necesidad insoslayable del pueblo alemán, y las necesidades que los pueblos sienten en su propia persona constituyen las razones últimas de su satisfacción.

E incluso para los pueblos *modernos* puede ser de interés esta lucha contra las limitaciones del *status quo* alemán, pues el *status quo* alemán viene a ser la *consumación abierta y franca del ancien régime*, y el *ancien régime* constituye el *defecto oculto del Estado moderno*. La lucha contra la actualidad política alemana es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos, y las reminiscencias de este pasado les siguen todavía importunando. No deja de ser instructivo para esos pueblos contemplar cómo el *ancien régime,* que en ellos vivió su *tragedia*, experimenta ahora, en la réplica alemana, su *comedia*. Su historia fue *trágica*, mientras fue el poder preexistente del mundo, y la libertad, por el contrario, una ocurrencia personal, en una palabra, mientras creyó y debió creer en su legitimación. Mientras el *ancien régime* como orden preexistente del mundo luchó con un mundo que empezaba a emerger constituyó un error no personal sino histórico universal. Por consiguiente, su quiebra tuvo un carácter trágico.

Por el contrario, el actual régimen alemán, un anacronismo, una contradicción flagrante contra axiomas reconocidos universalmente, la nulidad del *ancien régime* expuesta a la vista del mundo, todavía se imagina creer solo en sí mismo y exige del mundo compartir esta visión fantasiosa. Si creyera en su propia *naturaleza*, ¿la enmascararía bajo la *apariencia* de un ser extraño y buscaría su salvación en la hipocresía y en los sofismas? El moderno *ancien régime* no es otra cosa que el *comediante* de un orden universal, cuyos *héroes reales* han muerto. La historia es concienzuda y pasa por muchas fases cuando trata de enterrar una antigua forma. La última fase de una forma histórico-universal es su *comedia*. Los dioses de Grecia que ya

habían sido trágicamente heridos de muerte en el Prometeo encadenado de Esquilo, tuvieron todavía que morir cómicamente en los diálogos de Luciano. ¿Por qué la historia procede así? Para que la historia se despida *jovialmente* de su pasado. Este *jovial* destino histórico es el que nosotros reivindicamos para los poderes políticos de Alemania.

Sin embargo, en cuanto la misma *moderna* realidad político-social sea sometida a la crítica, en cuanto, por tanto, la crítica se eleve hasta los problemas verdaderamente humanos, se encontrará al margen del *status quo* alemán o bien no abordaría su objeto *a la altura* de su objeto. He aquí un ejemplo: la relación de la industria, del mundo de la riqueza en general, con el mundo político constituye un problema fundamental del mundo moderno. ¿Bajo qué forma comienza a preocupar este problema a los alemanes? Bajo la forma de *aranceles proteccionistas,* del *sistema prohibitivo*, de la *economía nacional*. El teutonismo ha pasado desde los hombres a la materia, y así vimos un buen día que caballeros del algodón y nuestros héroes del hierro se transformaron en patriotas. En Alemania se comienza por tanto a reconocer la soberanía del monopolio hacia el interior, mediante el hecho de que se confiere la *soberanía hacia fuera*. Por consiguiente, actualmente en Alemania se está comenzando por donde en Francia e Inglaterra se está concluyendo. El viejo y corrupto estado de cosas, contra el que estos países se rebelan teóricamente y que solo soportan, según se soportan las cadenas, en Alemania es saludado como el inicio del amanecer de un bello futuro, que apenas se atreve todavía a pasar de la astuta teoría a la práctica más implacable.

Mientras que en Francia y en Inglaterra el problema se formula de este modo: *Economía política* o *dominio de la sociedad sobre la riqueza*, en Alemania se plantea así: *Economía nacional* o *dominio de la propiedad privada sobre la nacionalidad*. En Francia e Inglaterra se trata por tanto de la supresión del monopolio, que ha llegado hasta sus últimas consecuencias, pero en Alemania se trata de proceder al despliegue del monopolio hasta sus últimas consecuencias. Allí se trata de la solución y aquí se trata meramente de la colisión. He aquí un ejemplo suficiente de la forma *alemana* de abordar los problemas modernos, un ejemplo de cómo nuestra historia, a modo de torpe recluta, solo tuvo hasta ahora el cometido de reiterar historias ya trilladas.

Por tanto, si el *conjunto* del desarrollo alemán no fuera más allá que el desarrollo político *alemán*, un alemán podría a lo sumo participar en los problemas de la actualidad, tal como lo podría hacer un *ruso*. Pero si el individuo particular no se siente atado por las limitaciones de la nación, todavía menos el conjunto de la nación será liberado mediante la liberación de un individuo. Los escitas no se aproximaron un paso a la cultura griega

por el hecho de que los griegos contaran a un escita entre sus filósofos[17]. Afortunadamente, nosotros alemanes no somos escitas.

De una forma análoga a como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología*, nosotros los alemanes hemos vivido nuestra posthistoria en el pensamiento, en la *filosofía*. Somos contemporáneos *filosóficos* de la actualidad, sin ser sus contemporáneos *históricos*. La filosofía alemana es la *prolongación ideal* de la historia alemana. Por consiguiente, si en vez de criticar las *oeuvres incomplètes* de nuestra historia real, criticamos las *oeuvres posthumes* de nuestra historia ideal, la *filosofía*, entonces nuestra crítica se sitúa en el centro de aquellas cuestiones acerca de las que la actualidad afirma: *That is the question*. Aquello que en los pueblos avanzados es ruptura *práctica* con las condiciones que caracterizan al Estado moderno, en Alemania donde estas condiciones ni siquiera existen constituye sobre todo una ruptura *crítica* con el reflejo filosófico de esas condiciones.

La *filosofía alemana del derecho y del Estado* constituye la única *historia alemana* que se encuentra *al mismo nivel* que la actualidad moderna *oficial*. Por consiguiente, el pueblo alemán debe considerar esta historia fantástica como formando parte de las condiciones en que se encuentra instalado y someter a crítica no solo esas condiciones sino también, a la vez, su prolongación abstracta. Su futuro no puede *limitarse* ni a la negación inmediata de sus condiciones jurídicas y políticas reales ni a la ejecución de sus condiciones jurídicas y políticas ideales, pues la negación inmediata de sus condiciones reales ya se ha efectuado a nivel de sus condiciones ideales, y la ejecución inmediata de sus condiciones ideales ya ha sido casi *superada* en las condiciones de los pueblos vecinos. Con razón exige por tanto el partido político *práctico* alemán la *negación de la filosofía*. Su error no consiste en dicha exigencia sino en detenerse en esa solicitud que ni ejecuta ni puede ejecutar en serio. Cree materializar dicha negación volviendo la espalda a la filosofía, mirando hacia otro lado —mascullando contra ella algunas frases banales y airadas—. El carácter limitado de su horizonte intelectual lo conduce a no considerar la filosofía en el cuadro de la filosofía *alemana*, o bien llega incluso a imaginarla por debajo de la praxis alemana y de las teorías que le sirven de apoyo. Vosotros postuláis la necesidad de estar conectados con los *gérmenes reales de la vida*, pero olvidáis que el germen vital real del pueblo alemán solo se ha desarrollado hasta ahora en el seno de su *cráneo*. En pocas palabras: *no podéis superar la filosofía, sin realizarla*.

---

[17] Marx se refiere al filósofo escita Anacarsis, que fue considerado como uno de los siete sabios *(N. del T.)*.

El mismo error, solo que desde una perspectiva *inversa*, lo comete el partido político *teorético*, en cuyo origen se encuentra la filosofía.

Este partido en las actuales luchas *no veía más que* la *lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán*, sin llegar a percibir que la *filosofía existente hasta ahora* pertenece asimismo a este mundo y que es un *complemento* del mismo, aun cuando lo sea en el plano ideal.

Adoptó una actitud crítica respecto al partido opuesto, pero se mostró acrítico consigo mismo, en cuanto tomó como punto de partida las *premisas* de la filosofía y, o bien se detuvo en sus resultados adquiridos, o bien llegó a considerar como exigencias y resultados directos de la filosofía a exigencias y resultados que tenían un origen distinto, aunque estos —suponiendo que fueran legítimos— solo podrían, por el contrario, mantenerse en pie mediante la *negación de la filosofía existente hasta la fecha*, de la filosofía en cuanto filosofía. Nos reservamos realizar una exposición más detenida de este partido. Su defecto fundamental podría resumirse así: *creyó poder realizar la filosofía, sin haberla superado*.

La crítica de la *filosofía alemana del Derecho y del Estado*, de la que *Hegel* ha ofrecido la formulación más consecuente, rica y definitiva, constituye tanto el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad vinculada con él como también la negación decidida de la *forma* total de la *conciencia jurídica y política alemana* existente hasta la fecha, cuya expresión más destacada, más universal, elevada a un nivel *científico* es precisamente la propia *filosofía especulativa del derecho*. Si solo en Alemania fue posible la filosofía especulativa del derecho, esta *concepción* abstracta, delirante, del Estado moderno, cuya realidad permanece como una especie de más allá, por más que este más allá se encuentre únicamente más allá del Rin, así también ocurriría en sentido inverso que la concepción *alemana* del Estado moderno, que hacía abstracción del *hombre real*, solo fue posible debido a que, y en cuanto que el Estado moderno mismo hacía abstracción del *hombre real* o satisfacía a *todo* el hombre solo de un modo imaginario. Los alemanes *han pensado* en política lo que los otros pueblos *han hecho*. Alemania era su *conciencia teórica*. La abstracción y arrogancia de su pensamiento siempre discurrió pareja con la unilateralidad y el carácter alicorto de su realidad. Por consiguiente, si el *status quo* del *Estado alemán* es la expresión del *ancien régime*, en su forma *consumada*, la consumación de la astilla en la carne del Estado moderno, así también el *status quo* de la *ciencia política alemana* da expresión al *inacabamiento del Estado moderno*, al carácter vulnerable de su propia carne.

Ya en atención a su oposición decidida a la forma de conciencia política *alemana* existente hasta ahora, la crítica de la filosofía especulativa del derecho no discurre hacia sí misma, sino hacia *cometidos*, para cuya solución solo hay un medio: la *praxis*.

Nos preguntamos: ¿puede Alemania acceder a una praxis *á la hauteur des principes,* es decir, a una *revolución* que la eleve no solo al *nivel oficial* de los pueblos modernos, sino a la *altura humana*, que habrá de constituir el futuro inmediato de estos pueblos?

El arma de la crítica no puede sustituir, ciertamente, a la crítica de las armas, la fuerza material debe ser derribada mediante la fuerza material, pero también la teoría se convertirá en fuerza material, tan pronto como se apodere de las masas. La teoría tiene la capacidad de apoderarse de las masas tan pronto como es demostrada *ad hominem* y ella es demostrada *ad hominem* tan pronto como se vuelve radical. Ser radical significa abordar el problema desde su raíz. Pero la raíz para el hombre es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, por lo tanto para su energía práctica, es el hecho de haber partido de la superación decididamente *positiva* de la religión. La crítica de la religión concluye con la doctrina de que el *hombre constituye el ser supremo para el hombre*, por lo tanto con el *imperativo categórico* de *subvertir todas las situaciones* en las que el hombre aparece como un ser humillado, sometido, abandonado, despreciable, situaciones que no cabría describir mejor que con aquella exclamación de un francés cuando se proyectaba crear un impuesto sobre los perros: ¡pobres perros! ¡Se os quiere tratar como hombres!

Incluso desde un punto de vista histórico, la emancipación teórica tiene para Alemania un significado específicamente práctico, pues el pasado *revolucionario* de Alemania tiene un carácter teórico, es la *Reforma*. Así como ocurrió entonces con el *monje*, así ahora ocurre con el *filósofo*, en cuyo cerebro comienza la revolución.

Ciertamente, *Lutero* venció la servidumbre por *devoción* porque puso en su lugar la servidumbre por *convicción*. Eliminó la fe en la autoridad porque restauró la autoridad de la fe. Transformó los clérigos en laicos porque transformó los laicos en clérigos. Liberó a los hombres de la religiosidad externa porque llevó la religiosidad al interior del hombre. Emancipó al cuerpo de las cadenas porque puso las cadenas en el corazón.

Pero si el protestantismo no constituyó la verdadera solución, era, no obstante, el planteamiento correcto del problema. Ya no se seguía tratando ahora de la lucha del laico contra el *clérigo exterior* a él, se trataba más bien de luchar con su *propio clérigo interior*, con su *naturaleza clerical*. Y si la transformación protestante de los laicos alemanes en clérigos, emancipó a los papas laicos, los *príncipes*, juntamente con su clerecía, a los privilegiados, y a los filisteos, así también la transformación filosófica de los alemanes clericales en hombres emancipará al *pueblo*. Pero así como la emancipación no se detuvo a nivel de los príncipes, así tampoco la *secularización* de los bienes se detendrá en el *expolio de la Iglesia* llevado a cabo sobre todo

por la hipócrita Prusia. La guerra de los campesinos, el hecho más radical de la historia alemana, fracasó entonces, al chocar con la teología. Actualmente, cuando la propia teología ha fracasado, el hecho menos libre de la historia alemana, nuestro *status quo*, se estrellará contra la filosofía. El día anterior a la Reforma, la Alemania oficial era el siervo más incondicional de Roma. El día anterior a su revolución es el siervo incondicional de alguien inferior a Roma, de Prusia y de Austria, de hidalgüelos y filisteos. Parece por tanto que una revolución alemana *radical* se enfrenta a una dificultad fundamental.

En efecto, las revoluciones necesitan de un elemento *pasivo*, de un fundamento *material*. La teoría solo logrará desarrollarse en el seno de un pueblo, en la medida en que ella constituya la realización de sus necesidades. Ahora bien, ¿corresponderá a la enorme discrepancia existente entre las exigencias del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana la misma discrepancia de la sociedad civil con el Estado y consigo misma? ¿Se convertirán de una forma inmediata las necesidades teoréticas en necesidades prácticas? No basta con que el pensamiento tienda a su realización, la realidad a su vez debe tender hacia el pensamiento.

Pero Alemania no ha escalado las etapas intermedias de la emancipación política al mismo tiempo que los pueblos modernos. Incluso aquellas etapas que ha superado desde el punto de vista teórico, todavía no las ha alcanzado a nivel de la praxis. ¿Cómo podría mediante un *salto mortale* superar no solo sus propias limitaciones, sino a la vez los límites de los pueblos modernos, superar límites que en realidad debe considerar como liberación de sus propios límites, meta que debe perseguir? Una revolución radical solo puede ser la revolución de necesidades radicales, cuyos requisitos y puntos de partida parecen, en efecto, brillar por su ausencia.

Pero si Alemania se limitó a acompañar con la actividad abstracta del pensamiento el desarrollo de los pueblos modernos, sin participar activamente en los combates reales de este desarrollo, aconteció por otra parte que compartió los *sufrimientos* de este desarrollo, sin compartir a la vez sus goces, su satisfacción parcial. A la actividad abstracta, por una parte, corresponde el sufrimiento abstracto, por otra. Por ello Alemania se despertará una buena mañana en el nivel de la decadencia europea sin haber estado nunca al nivel de la emancipación europea. Se la podría comparar a un *adorador de fetiches* que se consume por las patologías del Cristianismo.

Empecemos considerando los *gobiernos alemanes* y veremos que están impulsados por las circunstancias de la época, por la situación de Alemania, por el desarrollo de la cultura alemana, y finalmente por su propio instinto feliz de combinar las *deficiencias civilizadas* del *universo estatal moderno*, cuyas ventajas no hemos alcanzado, con las *deficiencias bárbaras* del *ancien régime*, de

las que disfrutamos plenamente, de forma que Alemania, si bien no racionalmente, pero al menos mediante la sinrazón de participar cada vez más en aquellas formas estatales que se encuentran más allá de su *status quo*. ¿Existe, por ejemplo, un país en el mundo que comparta de una forma tan ingenua, como la llamada «Alemania constitucional», todas las ilusiones del Estado constitucional, sin que comparta sus realidades? O bien ¿no tenía que ser necesariamente la ocurrencia del gobierno alemán asociar los tormentos de la censura con los tormentos de las leyes de septiembre en Francia,[18] que presuponen la libertad de prensa? Así como en el Panteón romano se encontraban los *dioses* de todas las naciones, así en el Sacro Imperio Romano-Germánico se encuentran los *defectos* de todas las formas de Estado. El que este ecleticismo llegará a alcanzar un nivel hasta ahora insospechado, es algo que garantiza la *gourmanderie político —estética* de un rey alemán[19] que aspira a desempeñar, si bien no mediante la persona del pueblo, sí en *propia* persona, aunque no para el pueblo pero sí para *sí mismo*, todos los roles de la monarquía, tanto de la feudal como de la burocrática, tanto de la absoluta como de la constitucional, tanto de la aristocrática como de la democrática. Alemania, como expresión de las *insuficiencias de la actualidad política que se constituye como un mundo propio*, no podrá superar las limitaciones específicamente alemanas, sin superar a la vez las limitaciones generales de la actualidad política.

No constituye un sueño utópico para Alemania ni la revolución *radical* ni la emancipación *humana universal,* sino más bien la revolución parcial*, meramente* política, que deja en pie los pilares del edificio. ¿Sobre qué reposa una revolución parcial, meramente política? Reposa sobre el hecho de que una *parte de la sociedad civil* se emancipa y consigue dominar *toda* la sociedad, mediante el hecho de que una clase determinada a partir de una *situación particular*, acomete la tarea de la emancipación general de la sociedad. Esta clase libera al conjunto de la sociedad, pero solo en el supuesto de que el conjunto de la sociedad se encuentre en la situación de esta clase, por tanto que se halle, por ejemplo, en posesión de dinero y formación o bien que los pueda conseguir a su antojo.

Ninguna clase de la sociedad civil puede desempeñar este papel, sin suscitar un momento de entusiasmo en sí misma y en la masa, un momento en el que fraterniza y converge con la sociedad en general, se confunde con ella y es sentida y reconocida como su *representante universal*, un momento en el que sus pretensiones y derechos representan en verdad las pretensiones y derechos de la sociedad misma, en el que ella es real-

[18] Referencia a las leyes de carácter represivo promulgadas por el gobierno francés en septiembre de 1835, a raíz de un atentado contra el rey *(N. del T.)*.

[19] Alusión a Federico Guillermo IV *(N. del T.)*.

mente la cabeza social y el corazón social. Solo en nombre de los derechos universales de la sociedad puede una clase particular reivindicar para sí la dominación universal. Para conquistar esta posición emancipadora y poder con ello explotar políticamente todas las esferas de la sociedad, en el interés de su propia esfera, no bastan por sí solos la energía revolucionaria ni la estimación espiritual de su propia relevancia. Para que coincidan la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase particular* de la sociedad civil, para que *una* condición social pueda ser válida para el conjunto de la sociedad se requiere, por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se encuentren concentrados en otra clase, que una determinada condición social sea expresión del rechazo general, la encarnación de los límites que afectan a todos; se requiere que una esfera social particular sea considerada como el *crimen notorio* del conjunto de la sociedad, de forma que la liberación de esta esfera aparezca como la autoliberación universal. Para que *una* condición social pueda ser considerada *par excellence* la condición social de la liberación, se requiere que otra condición social sea, por el contrario, la condición manifiesta de la opresión. El significado negativo general de la nobleza y el clero franceses condicionó el significado positivo general de la *burguesía*, la clase inicialmente delimitadora y opositora.

Pero todas las clases existentes en Alemania carecen de la coherencia, del carácter incisivo, del coraje, de la franqueza, a la que se pudiera considerar como representante negativo de la sociedad. Y asimismo todas carecen de aquella grandeza de alma que, aunque no fuera más que momentáneamente, se identifique con el alma del pueblo, de aquella genialidad que logra suscitar en la fuerza material el entusiasmo por el poder político, aquella audacia revolucionaria que con altivez le suelta al adversario las palabras: *No soy nada, y debería serlo todo*. El rasgo fundamental de la moral y honradez alemanas, no solo de los individuos sino de las clases, consiste más bien en aquel *modesto egoísmo* que hace valer sus limitaciones y que permite que otros las hagan valer contra sí. Por lo tanto la relación existente entre las distintas esferas de la sociedad alemana no es de carácter dramático sino épico. Cada una de ellas comienza a sentirse y a presentar a las otras sus pretensiones particulares, no tan pronto como se siente oprimida, sino tan pronto como, sin intervención suya, las circunstancias del momento creen una base social sobre la que ella, a su vez, pueda ejercer presión. Incluso la *propia estimación moral de la clase media alemana* reposa tan solo en la conciencia de ser la representante general de la mediocridad filistea de todas las demás clases. Por consiguiente no son solo los reyes alemanes, que accedieron *mal-à-propos* al trono, son todas las esferas de la sociedad civil las que sufrieron su derrota antes de cele-

brar su victoria, que desarrollan sus propias limitaciones, antes de haber superado las limitaciones que se le oponen, que hacen valer su estrechez de miras, antes de poder hacer valer su condición generosa, de forma que la misma oportunidad de jugar un gran papel había desaparecido siempre antes de hacer acto de presencia, de forma que todas las clases, tan pronto como iniciaban la lucha con la clase que estaba por encima de ellas se veían envueltas en la lucha con la que estaba por debajo de ella. Por ello los príncipes se encuentran en lucha contra la monarquía, los burócratas contra los nobles, los burgueses contra todos ellos, mientras que los proletarios ya comienzan a luchar contra los burgueses. La clase media apenas se atreve a formular, desde su punto de vista, el pensamiento de la emancipación, y ya el desarrollo de las condiciones sociales y el progreso de la teoría política consideran este punto de vista anticuado o al menos problemático.

En Francia basta con que uno sea algo para que quiera serlo todo. En Alemania uno no debe ser nada si no quiere tener que renunciar a todo. En Francia la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial. En Francia es la realidad de la liberación gradual, y en Alemania su imposibilidad, la que ha de alumbrar la libertad total. En Francia todas las clases populares son *políticamente idealistas* y no se consideran en primer lugar como clases particulares, sino como representantes de las necesidades sociales en general. El papel del *emancipador* pasa por tanto gradualmente, en una especie de movimiento dramático, a las distintas clases del pueblo francés, hasta que finalmente llega a la clase que ya no realiza la libertad social bajo el presupuesto de ciertas condiciones externas al hombre y que, no obstante, han sido creadas por la sociedad humana, sino que organiza más bien todas las condiciones de la existencia humana bajo el presupuesto de la libertad social. En Alemania, por el contrario, donde la vida práctica se muestra tan carente de elevación espiritual como la vida espiritual a su vez se muestra carente de proyección práctica, ninguna clase de la sociedad civil experimenta la necesidad, ni tiene la capacidad para alcanzar la emancipación universal hasta que no se vea constreñida a ello mediante su situación *inmediata*, mediante la necesidad *material*, mediante sus *propias cadenas*.

¿Dónde encontrar, entonces, la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana? La respuesta está en la formación de una clase con *cadenas radicales*, de una clase de la sociedad civil que no sea una clase de la sociedad civil, de un estado que sea la disolución de todos los estados, de una esfera que posea un carácter universal en atención a sus sufrimientos universales y que no reivindica ningún *derecho particular* debido a que no ha

sido víctima de ningún *desafuero particular* sino del *desafuero como tal*, que no puede apelar a ningún título *histórico*, sino simplemente *humano*, que no se encuentra en ninguna oposición unilateral con las consecuencias sino en una oposición, desde todos los lados, a los presupuestos del Estado alemán; de una esfera, finalmente, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las otras esferas de la sociedad y con ello las emancipe a todas ellas, que en una palabra sea la *pérdida total* del hombre, que por lo tanto solo se pueda afirmar a sí misma mediante una *completa recuperación del hombre*. Esta disolución de la sociedad como un estado particular es el *proletariado*.

El proletariado solo comienza a formarse en Alemania mediante la irrupción del movimiento *industrial*, pues lo que forma el proletariado no es la pobreza *surgida naturalmente* sino *la producida artificialmente*, no la masa humana oprimida mecánicamente por el peso de la sociedad, sino la que surge de su *aguda disolución*, preferentemente de la disolución de la clase media, a pesar de que paulatinamente, como es obvio, también entran a formar parte de sus filas la pobreza que tiene causas naturales y los siervos de la gleba cristiano-germánicos.

Cuando el proletariado anuncia la *disolución del orden mundial existente hasta ahora*, no hace más que proclamar el *misterio de su propia existencia*, pues el proletariado *supone* la disolución *fáctica* de este orden mundial. Cuando el proletariado postula la *negación* de la *propiedad privada*, no hace más que erigir en *principio de la sociedad* lo que la sociedad ha erigido en *su* principio, lo que está incorporado en él, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad. Al proletario le asiste, pues, respecto al mundo en vías de transformación el mismo derecho, que al *rey alemán* respecto al mundo ya existente cuando llama al pueblo *su* pueblo, así como al caballo *su* caballo. El rey cuando declara al pueblo su propiedad privada, no declara sino que el titular de la propiedad privada es rey.

Del mismo modo que la filosofía encuentra sus armas *materiales* en el proletariado, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*, y tan pronto como el rayo del pensamiento penetre profundamente en este ingenuo suelo popular, se llevará a cabo la emancipación que transformará los *alemanes* en *hombres*.

Resumamos el resultado: la única liberación posible de *carácter práctico* de Alemania es la liberación desde el punto de vista *de la* teoría, que declara al hombre como el ser supremo para el hombre. En Alemania la emancipación de la *Edad Media* solo es posible si es a la vez emancipación de las superaciones *parciales* de la Edad Media. En Alemania no es posible superar *ninguna* servidumbre sin superar *todo* tipo de servidumbre. La *concienzuda* Alemania no puede llevar a cabo una revolución sin llevarla a cabo

desde el *fundamento* mismo. La *emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre*. La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía*, su *corazón* el *proletariado*. La filosofía no puede desarrollarse sin la superación del proletariado, el proletariado no se puede superar sin el desarrollo de la filosofía.

Cuando se hayan cumplido todas las condiciones internas, el *canto del gallo galo* anunciará el *día de la resurrección de Alemania* (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung).

V. ULTERIORES ASPECTOS DE LA CONFRONTACIÓN FEUERBACHIANA CON LA FILOSOFÍA DE HEGEL

Feuerbach es considerado habitualmente como el representante más señalado del movimiento neohegeliano. Ya nos hemos referido a sus posicionamientos en el ámbito de la filosofía de la religión, que pretendía conducir a una reducción antropológica de los planteamientos de Hegel, en un proceso de humanización del Espíritu absoluto. Ahora queremos añadir otros textos significativos en los que la confrontación con Hegel se desarrolla desde un horizonte más universal. Si los años 1835-1836 marcaban un hito en el desarrollo del movimiento neohegeliano, también lo va a marcar el año 1839 en el que Feuerbach publica su trabajo «En torno a la crítica de la filosofía de Hegel» que venía a suponer la primera crítica abierta de la filosofía de Hegel por parte de sus discípulos. El ensayo feuerbachiano no está exento de simplificaciones del pensamiento hegeliano, sin excluir incluso determinadas banalizaciones del mismo, como ya supo advertir en su tiempo K. Rosenkranz. Pero Feuerbach presenta a la vez atisbos certeros de la crítica de la filosofía de Hegel, que pasarán a formar parte de la recepción crítica del legado hegeliano. Por lo demás, también aquí nos tropezamos con una problemática peculiar del pensamiento neohegeliano, a saber, la desproporción existente entre los nuevos planteamientos teóricos y su adecuado desarrollo conceptual.

1. En torno a la crítica de la filosofía de Hegel[1]

La filosofía especulativa alemana se opone directamente a la antigua sabiduría de Salomón. Mientras que esta no ve *nada* nuevo bajo el sol, aquella *solo* ve novedades; mientras que el oriental pierde de vista la dife-

[1] Hace ya muchos años que quien esto escribe redactó un borrador con consideraciones críticas acerca de la filosofía de Hegel. Pero su veneración por Hegel, por un lado,

rencia por encima de la unidad, el occidental olvida la unidad por encima de la diferencia; mientras aquel lleva su indiferencia respecto a la eterna monotonía hasta la apatía de la imbecilidad, esta acrecienta hasta el ardor febril de la *imaginatio luxurians* su sensibilidad hacia la alteridad y la diversidad. Cuando hablo de la filosofía especulativa alemana, entiendo por ella particularmente *(in specie)* la imperante en la actualidad —la filosofía *hegeliana*—; pues la filosofía de Schelling fue propiamente una planta exótica —la vieja identidad oriental en suelo germánico—, de ahí que la inclinación de la escuela schellingiana hacia Oriente constituya una característica esencial de esta escuela, así como por el contrario el impulso hacia Occidente y el menosprecio de Oriente constituyen un rasgo distintivo de la filosofía de Hegel y de su escuela. El elemento característico de Hegel frente al orientalismo de la filosofía de la identidad es el elemento de la *diferencia*. La Filosofía de la Naturaleza no llegó con sus productos más allá de las potencias de los zoófitos y moluscos, a los que, como es sabido, pertenecen los acéfalos y gasterópodos; Hegel nos condujo a un nivel más elevado, a la clase de los *Articulata*, cuyo orden más elevado lo constituyen los *insectos*. El espíritu de Hegel es un espíritu *lógico*, de una forma más precisa *(sit venia verbo!)* un espíritu *entomológico*, es decir, un espíritu que solo encuentra un lugar apropiado en un cuerpo con muchos miembros prominentes, con profundas incisiones y divisiones. Este espíritu se manifiesta especialmente en su concepción y tratamiento de la historia. Hegel fija y expone tan solo las diferencias más señaladas de las diferentes religiones, filosofías, épocas y pueblos, y por cierto tan solo en una progresión ascendente; lo común, lo igual, lo idéntico pasa por completo a un segundo plano. La forma de su concepción y del propio método es tan solo exclusivamente el *tiempo*, no a la vez también el tolerante *espacio*, su sistema solo sabe de *subordinación* y de *sucesión*, y nada de coordinación y de coexistencia. Sin duda, la última etapa del desarrollo es siempre la *totalidad* que integra en sí las otras etapas, pero puesto que ella misma es una existencia *temporal determinada* y por eso lleva en sí el carácter de la particularidad, no puede integrar en sí las otras existencias sin privarles de la marca de la existencia

---

y, por otro, las múltiples objeciones unilaterales o malévolas o carentes de rigor contra Hegel —por no hablar de otras causas— le empujaron a convertirse en un hereje filosófico apócrifo. La presente crítica carece por lo demás de toda relación con las consideraciones críticas formuladas previamente, ha surgido de una forma involuntaria, puramente casual —y es un mero *fragmento*—. También se presenta desprovisto de toda pretensión, en cuanto su autor observa que ha sido planteado desde *su* punto de vista —una observación que, por lo demás, debería hacer todo crítico, al menos cuando se trata de filosofía, pues los pensamientos de *otro* constituyen, asimismo, objetos para nosotros, en los que se debe distinguir entre cosa en sí y cosa para nosotros, como con cualquier objeto externo—.

autónoma y con ello privarles *del* significado que ellas solo poseen en su libertad plena.

El método hegeliano se vanagloria de seguir el curso de la naturaleza; sin duda imita la naturaleza, pero la copia carece de la *vida* del original. Ciertamente, la naturaleza ha convertido al hombre en señor de los animales, pero no solo le ha dado *manos* para domarlos sino también *ojos* y *oídos* para admirarlos. La autonomía que la mano cruel arranca al animal se la devuelven los oídos y los ojos compasivos. El amor del arte libera las cadenas a las que el egoísmo del artesano ata a los animales. El caballo al que el mozo de caballería oprime con sus posaderas es elevado por el pintor a la condición de objeto artístico y la marta a la que mata el peletero para convertir su piel en un elemento ornamental de la vanidad humana, la mantiene viva la ciencia natural para conocerla en su integridad. La naturaleza siempre une el liberalismo del espacio con la tendencia monárquica del tiempo. Sin duda la flor refuta a la hoja, pero ¿estaría completa la planta en el caso de que la flor se limitara a mostrar su belleza sobre un tallo deshojado? Sin duda muchas plantas se despojan realmente de sus hojas para poder utilizar toda su fuerza en la floración, pero en las restantes plantas las hojas aparecen, por el contrario, o más tarde que la floración o al mismo tiempo que ella, como prueba de que para la mostración de la totalidad de la planta pertenecen tanto las hojas como la floración.[2] Ciertamente, el hombre constituye la verdad del animal, pero ¿sería la vida de la naturaleza, incluso la vida del hombre, una vida plena, si los animales no existieran de una forma independiente? ¿Se limita el hombre a tener con los animales meramente una relación despótica? Quien sufre rechazo y abandono ¿no encuentra únicamente en la fidelidad del animal la única compensación frente a la ingratitud, las intrigas y la deslealtad de sus congéneres? ¿No posee el animal una virtud curativa *reconciliadora* para su corazón roto? ¿No subyace también al culto del animal un buen sentido racional? ¿No nos resultará acaso ridículo debido únicamente a que hemos caído en una idolatría de otro tipo? ¿No es también el animal el que en la fábula habla al corazón del niño? En una ocasión, ¿no le abrió incluso un asno los ojos a un profeta obstinado?

Por tanto, las fases del desarrollo de la naturaleza no poseen en modo alguno tan solo un significado *histórico*; ellas son ciertamente momentos pero momentos de la totalidad simultánea de la naturaleza, no de una totalidad *particular*, *individual*, que a su vez solo constituye un momento del

[2] Feuerbach alude aquí a la concepción expresada en el Prólogo de la *Fenomenología* donde Hegel compara la evolución de los sistemas filosóficos con el desarrollo de una planta en sus distintos momentos de su constitución (*Phänomenologie des Geistes*, ed. cit., p. 10) *(N. del T.).*

universo, es decir, de la totalidad de la naturaleza. No ocurre lo mismo en la filosofía hegeliana que, como ya queda indicado, para la forma de la intuición solo toma como referencia el tiempo pero no así el espacio. En esta concepción se reivindica como predicado la totalidad, la absolutez de una manifestación o existencia *particular*, *histórica* de forma que las etapas del desarrollo como existencias autónomas solo tienen un significado *histórico*, pero únicamente perviven como sombras, como momentos, como gotas homeopáticas en la etapa *absoluta*. Así ocurre, por ejemplo, que la religión cristiana, y por cierto en su desarrollo histórico *dogmático*, es concebida como la religión *absoluta*, y en apoyo de este punto de vista se subraya tan *solo* la diferencia de la religión cristiana respecto a otras religiones y se obvia por completo lo común, la *naturaleza* de la religión, que en cuanto único aspecto absoluto subyace a todas las diferentes religiones. Así ocurre también en el plano filosófico. La filosofía *hegeliana*, digo *hegeliana*, —por lo tanto, una filosofía—, dejando a un lado su contenido, cuya naturaleza podemos, por el momento dejar a un lado, en todo caso una filosofía determinada, particular, existente *empíricamente*, es concebida y expuesta como la filosofía *absoluta*, es decir, nada menos que como la *filosofía misma*, si bien no por el maestro mismo, sí, no obstante, por parte de sus discípulos, al menos de sus discípulos ortodoxos, y por cierto de una forma consecuente, completamente de una forma acorde con la doctrina del maestro. Así, no hace mucho, un hegeliano —una mente por lo demás muy aguda, reflexiva y libre —ha intentado demostrar formalmente y, a su manera, profundamente que la filosofía hegeliana constituía «la *realidad absoluta* de la *idea* de filosofía».[3]

Solo que por muy agudo que sea por lo demás el autor, procede acríticamente desde el principio, en cuanto no se plantea la pregunta de si ¿es siquiera *posible* que el género alcance una realización en *un* individuo, el arte en *un* artista, la filosofía en *un* filósofo? Y, sin embargo, tal es la pregunta fundamental, pues ¿de qué me valen todas las demostraciones de que este es el Mesías, si yo, de una forma general, no creo que haya aparecido nunca un Mesías, que deba aparecer, que pueda aparecer? Por consiguiente, allí donde no es planteada esta pregunta se presupone tácitamente que debe haber y que hay realmente un *Dalai Lama* estético o especulativo, una transustantación estética o especulativa, un Juicio final estético o especulativo . Pero precisamente esta presuposición contradice a la razón. «Solo *todos* los hombres —dice Goethe— conocen la naturaleza, solo todos los hombres viven lo humano» (Briefw. mit Schiller, IV, p. 469). ¡Qué profundo —y más

---

[3] Alusión a la obra de K. Th. Bayrhoffer *Die Idee und die Geschichte der Philosophie*, Marburg 1838 *(N. del T.)*.

todavía— qué verdadero! Solo el amor, la admiración, la veneración, en una palabra, el afecto convierte al individuo en género, como cuando ante la belleza o amabilidad de una persona exclamamos: ¡es la belleza, el amor, la bondad misma! Pero la razón, teniendo siempre presente la sentencia de Salomón *nil novi sub sole*, no sabe nada de una encarnación real, absoluta del género en una individualidad determinada. Sin duda, el espíritu, la conciencia es «el género que existe como género»; pero el individuo, el órgano del espíritu, la *cabeza*, por universal que sea, se caracteriza constantemente por tener una nariz *determinada* ya sea puntiaguda o chata, fina o burda, grande o pequeña, aguileña o recta. Una vez que se entra en el espacio y en el tiempo, es preciso someterse también a las *leyes* del espacio y del tiempo. El *deus terminus* se encuentra como vigilante a la entrada en el mundo. Autolimitación es la condición para entrar. Todo lo que se convierte en real, solo será real como algo determinado. Una encarnación del género, en toda su plenitud, en *una* individualidad, constituiría un milagro absoluto, una anulación violenta de todas las leyes y principios de la realidad. Significaría de hecho el *fin del mundo*.

Por consiguiente, la fe de los Apóstoles y de los primeros cristianos en el inminente fin del mundo se encontraba, obviamente, en íntima conexión con la fe en la Encarnación. Con la aparición de la Divinidad en un tiempo y una forma determinados *ya* quedan suprimidos *en sí* el tiempo y el espacio como tales, y por tanto ya no cabe esperar otra cosa que el *final efectivo* del mundo. Ya no cabe seguir pensando en la historia: carece de finalidad y de sentido. *Encarnación* e *Historia* son *absolutamente incompatibles* entre sí; allí donde la propia Divinidad entra en la historia, cesa la historia. Pero si la historia, tanto antes como después, prosigue, no obstante, su curso, entonces la teoría de la Encarnación ya queda refutada fácticamente por la propia historia. La aparición de la Divinidad que para otras épocas futuras solo es un relato, una narración, y con ello solo un objeto de la representación y del recuerdo, ha perdido el distintivo de la Divinidad, se ha desplazado desde el rango de un acontecimiento prodigioso y extraordinario y ha pasado a situarse en el mismo nivel, por así decirlo, que los restantes acontecimientos históricos domésticos en cuanto solo se *ha transmitido* a épocas futuras a través de una vía *natural*. A partir del momento en que un milagro es un *perfectum,* en que se ha convertido en objeto de la narración, ha *cesado* de ser un milagro. *Sic transit gloria mundi*. Por algo se ha afirmado por tanto: el *tiempo* desvela todos los misterios. *Veritas filia temporis*. Por tanto si una manifestación histórica fuera la manifestación real, la encarnación de la Divinidad, entonces esta manifestación debería —solo este efecto constituiría su demostración— lo mismo que hace el sol con las estrellas, y el día con las luces nocturnas, extinguir todas

las luces de la historia, especialmente también las luces de las iglesias, iluminar toda la tierra con su fascinante resplandor celestial, ser una manifestación absoluta, omnipresente e inmediata para todos los hombres de todos los tiempos; pues lo que es sobrenatural debe también actuar y afirmarse *en cuanto tal más allá de todos los límites del tiempo*, y lo que por tanto solo se transmite de una forma natural, solo se conserva y actúa mediante el *medio* de la tradición, sea oral o escrita, no es en sí necesariamente más que de una procedencia mediata y de una condición natural.

Lo mismo ocurre con las teorías de la encarnación en el ámbito del arte y de la ciencia. Si la filosofía hegeliana constituyera la realidad absoluta de la idea de filosofía, la paralización de la razón en la filosofía hegeliana tendría necesariamente como consecuencia la paralización del tiempo, pero si el tiempo tanto antes como después prosiguiera su triste curso, la filosofía hegeliana perdería indefectiblemente el atributo de la absolutez. ¡Traslademonos solo por unos instantes al futuro de los próximos siglos! ¿No se nos presentará la filosofía hegeliana, ya desde el punto de vista temporal, como una filosofía extraña, como una filosofía *perteneciente a otro tiempo*? ¿Podremos considerar la filosofía de *otra* época, la filosofía del pasado, como la *nuestra*, como la actual? ¿Por qué motivo desaparecen las filosofías sino porque los hombres y las épocas desaparecen y los hombres no quieren vivir de la herencia de sus antepasados sino de un patrimonio que ellos mismos hayan adquirido? ¿No experimentaremos, por tanto, la filosofía hegeliana como una presión, como una carga, tal como les ocurrió en otro tiempo a los Reformadores con el Aristóteles medieval? ¿No surgirá necesariamente una oposición entre una vieja y una nueva filosofía, entre una carente de libertad, por tradicional, y una libre por haberla elaborado nosotros mismos y que por tanto la filosofía hegeliana nolens volens habría de ser desplazada desde la esfera de la realidad absoluta hasta la modesta posición de una realidad determinada y particular? Pero ¿no es acaso acorde con la razón, no es acaso deber y cometido del hombre que piensa anticipar mediante la razón los efectos necesarios, inevitables de la época? ¿Conocer anticipadamente, a partir de la naturaleza de las cosas, lo que un día se nos mostrará por sí mismo a partir de la naturaleza del tiempo?

Intentemos, pues, adelantarnos mediante la razón al discurrir temporal y mostrar que se trata realmente de una filosofía determinada, especial. Y la prueba no resulta difícil, por mucho que la filosofía hegeliana destaque frente a todas las filosofías anteriores, por su rigurosa cientificidad, su universalidad y su indiscutible riqueza conceptual. La filosofía hegeliana apareció en un momento determinado, surgió en una época en la que la humanidad, como en cualquier otra, compartía un determinado

punto de vista, en que existía una determinada filosofía; ella estaba relacionada con esta filosofía, se adhirió a ella, también ella debe tener, por consiguiente, un carácter determinado y por lo tanto finito. Toda filosofía comienza por tanto, en cuanto es una determinada manifestación temporal, con una *presuposición*; ciertamente ella *se* considera a sí misma desprovista de presuposiciones; ella lo es también en lo concerniente a los sistemas anteriores, pero la época posterior percibe, no obstante, que también ella tiene una presuposición, es decir, una presuposición particular, *en sí* contingente, en contraste con las presuposiciones *necesarias*, *racionales*, que no es posible negar sin caer en un sinsentido absoluto. ¿O es que la filosofía hegeliana no comienza también con una presuposición? ¡No! Ella comienza con el puro ser, ella no se inicia con un comienzo *particular*, sino con la pura indeterminación, con el comienzo mismo.[4] ¿De veras? Pero ¿no constituye ya una presuposición el que la filosofía haya de tener en general un comienzo? «Ahora bien, es sin duda una obviedad que todo debe comenzar, por tanto también la filosofía». Ciertamente, pero este comienzo es un comienzo contingente, indiferente. El comienzo, por el contrario, con el que debe comenzar la filosofía, posee un significado *particular*, el significado de lo que es en sí o científicamente primero. Pero yo pregunto precisamente: ¿por qué es preciso, en general, llevar a cabo tal comienzo? ¿Ya no es, pues, el concepto del comienzo un objeto de la crítica, es ese concepto inmediatamente verdadero y universalmente válido? ¿Por qué no he de poder al comienzo prescindir del concepto del comienzo, por qué no he de referirme inmediatamente a lo real? Hegel comienza con el ser, es decir, con el concepto del ser, ¿por qué no he de poder comenzar yo con el ser mismo, es decir, con el ser real? O ¿por qué no con la razón, dado que el ser, en cuanto es pensado, tal como es objeto de la *Lógica*, me retrotrae inmediatamente a la razón? ¿Comienzo con una presuposición, cuando comienzo con la razón? ¡No! No puedo poner en duda la razón, hacer abstracción de ella sin declarar como absurdo mi dudar y mi abstraer. Pero admitiendo también que hago una presuposición cuando, sin preocuparme por la cuestión acerca del comienzo, comienzo inmediatamente con el ser real o con la razón, ¿qué importa? ¿No puedo demostrar más tarde que mi presuposición tiene meramente un carácter formal, aparente, pero que en realidad no es tal? Ciertamente, yo no comienzo a pensar en el momento en que pongo por escrito mis pensamientos. Yo ya estoy seguro previamente del desenlace de mi tema. Yo solo presupongo algo porque sé que mi presuposición se justificará por sí misma.

---

[4] Véase *Wissenschaft der Logik* I, *ed. cit.,* 51 ss *(N. del T.).*

¿Es por tanto el comienzo, tal como lo concibe la filosofía de Hegel en la *Lógica* un comienzo universal, absolutamente necesario? ¿No se trata más bien de un comienzo determinado, y por cierto de un comienzo determinado por el punto de vista de la filosofía anterior a Hegel? ¿No se encuentra en conexión con la *Doctrina de la ciencia*? ¿No se encuentra en conexión con la vieja pregunta acerca de un primer principio de la filosofía, en conexión con el punto de vista en el que el interés de la filosofía solo tenía esencialmente un carácter sistemático, formal, no material, la pregunta: ¿qué es lo científicamente primero? ¿Era la primera pregunta? ¿No queda ya esta conexión demostrada por el hecho de que el método de Hegel —prescindiendo naturalmente de la diferencia de contenido, que también se convierte en una diferencia de forma— no es en lo *esencial*, o al menos en general, el método de Fichte? ¿No es también el modo de proceder de la *Doctrina de la ciencia*, que lo mismo que en un principio solo es *para nosotros*, en última instancia sea también *para sí mismo* y de este modo el final retorna al principio y que por tanto el curso de la ciencia se muestra como un círculo? (Véanse *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, II. Ausg. p. 291, 301; *Grundriss des Eigentüml. der Wissensch.,* II, Ausg., p. 4; Über den Begriff der Wissenschaftslehre, II. Ausg., p. 35-36; Schellings *System des transz. Id.,* z. B. p. 186-190). Pero el movimiento circular, y por cierto el *formal*, ¿no se convertirá en una necesidad o en una consecuencia necesaria, allí donde el método, la *exposición* científica de la filosofía es considerada como la esencia de la filosofía, allí donde lo que no es sistema (entendiendo aquí sistema en el sentido *más estricto*) no es filosofía? Pues sistema es solo lo que es un círculo cerrado en sí, lo que no avanza en línea recta hasta el infinito sino lo que al final retorna a su comienzo. La filosofía hegeliana es también de hecho el *sistema* más consumado que haya existido nunca. Hegel llevó realmente a cabo lo que Fichte quiso realizar pero no realizó, porque Fichte concluye solo con un deber ser pero no con un final igual al comienzo.

No obstante, el pensamiento sistemático no es el *pensamiento en sí*, el pensamiento *esencial*, sino tan solo el pensamiento que se *expone* a sí. En cuanto expongo mis pensamientos los sitúo *en el tiempo*; lo que en mí es simultaneidad, una visión que se sitúa por encima de la sucesión, será ahora una secuencia temporal. Yo presento lo que ha de ser expuesto como no existiendo, lo dejo surgir ante mis ojos, hago abstracción de lo que existe antes de la exposición. Por tanto, lo que yo considero también como comienzo, inicialmente no es más que la pura indeterminación, pues no sé todavía nada acerca de él —la exposición del saber ha de convertirse primero en saber—. Por consiguiente, en sentido estricto, solo puedo comenzar con el concepto del comienzo; pues sea cual fuere el objeto por el cual

yo me pudiera decidir, tendrá al inicio la condición del comienzo en cuanto tal. Hegel se muestra aquí mucho más consecuente, mucho más científico que Fichte con su Yo = Yo. Ahora bien, en cuanto el comienzo es lo indeterminado, el significado de su desarrollo es el de la determinación. Solo en el curso de la exposición se determina, se revela en qué consiste aquello con lo que comienzo. El avanzar es por tanto un retorno —retorno de nuevo a aquello de lo que he partido—, en el regreso retomo de nuevo la *sucesión,* la *temporalización* del pensamiento: restablezco la identidad que se había perdido. Pero lo primero, al que retorno, ya no es ahora lo primero inicial, indeterminado, no demostrado, sino algo mediado y por ello ya no es el mismo, o aun cuando fuera el mismo, ya no lo sería de la misma forma.

Este proceso es ahora, ciertamente, un proceso fundamentado, necesario, pero, no obstante, reposa tan solo sobre la relación del pensamiento que se manifiesta y se expone con el pensamiento en sí, es decir, con el pensamiento interior. Concíbase esto de la siguiente manera: leo la *Lógica* de Hegel de principio a fin. Al final retorno al comienzo. La idea de la idea o la idea absoluta contiene en sí la idea de la esencia y del ser. Por tanto, sé ahora que el ser y la esencia constituyen momentos de la idea o bien la idea absoluta como la *Lógica in nuce*. Al final retorno ciertamente al comienzo, pero, según espero, *no en un sentido temporal*, no de forma que yo comience la *Lógica* desde el inicio —pues, de lo contrario, debería recorrer el mismo camino por segunda y tercera vez y así indefinidamente, de forma que toda mi vida solo consistiría en un movimiento circular en el seno de la *Lógica* de Hegel—; pero yo cierro con la idea absoluta los tres volúmenes de la *Lógica*, porque ahora sé lo que se contiene en la *Lógica*. Yo suprimo en mi conocimiento el proceso de mediación temporal; conozco la idea absoluta como el Todo, y ciertamente necesito tiempo cuando de nuevo actualizo formalmente para mí su proceso, pero esta sucesión es aquí completamente indiferente. La *Lógica* en tres volúmenes, es decir, la exposición de la lógica, no es por tanto el fin *en sí*, pues, de lo contrario, no tendría otro objetivo en la vida que leer sin interrupción la *Lógica* o aprenderla de memoria como un *Pater noster*. La propia idea absoluta vuelve sobre su proceso de mediación, *recopila en sí* el proceso, suprime la realidad de la exposición, en cuanto ella se muestra como lo primero y lo último, como lo Uno y Todo. Y precisamente por ello también yo cierro ahora la *Lógica* y recopilo esta existencia extensiva en *una* idea. Por consiguiente, la *Lógica*, a la hora de concluir, nos vuelve a conducir a *nosotros mismos*, al acto interno del conocimiento; el saber mediador, expositivo se convierte en saber *inmediato* —inmediato no en el sentido subjetivo de Jacobi, pues en esta acepción no hay ningún saber inmediato—. Me refiero a otra inmediatez.

El pensamiento es una actividad *inmediata* en cuanto es *autoactividad*. Nadie puede pensar por mí. Yo solo me convenzo de la verdad de un pensamiento *mediante mí mismo*. Platón carece de sentido, no está presente ahí para quien carece de entendimiento, una tabula rasa para quien es incapaz de unir los mismos pensamientos con sus palabras. El Platón escrito es solo un *medio* para mí; lo *primero*, el *a priori,* el *fundamento* al que todo se refiere y retorna, es el entendimiento. Proporcionar el entendimiento no es cometido de la filosofía, pues ella ya lo *pre*supone. Ella se limita a *determinar* mi entendimiento. La *formulación* de conceptos por medio de una determinada filosofía no tiene un sentido real, sino formal, no es una creación de la nada, sino solamente el desarrollo, por así decirlo, de una materia espiritual que se halla en mí, todavía indeterminada pero susceptible de todas las determinaciones. El filósofo solo me hace tomar conciencia de lo que yo puedo saber, se pone en conexión con mi *capacidad* espiritual.

Por lo tanto, la filosofía al salir de la boca o de la pluma retorna inmediatamente a su propia *fuente*. Ella no habla por hablar —de ahí su antipatía hacia la palabrería vacía—, sino para *no* hablar, para *pensar*. Ella no demuestra por demostrar —de ahí su aversión hacia la silogística sofista—, sino solo para mostrar que lo que así es demostrado es *realmente* así en el *principio* de toda demostración, en el entendimiento, para mostrar que se trata de un pensamiento correcto, es decir, de un pensamiento que para todo ser pensante expresa una *ley del entendimiento*. La demostración no es otra cosa que el mostrar que es *verdadero* lo que yo *digo*, no es otra cosa que el retorno desde la exteriorización del pensamiento a la *fuente originaria* del pensamiento. No se puede, por tanto, comprender el significado de la demostración sin referirnos al significado del *lenguaje*.[5] El lenguaje no es —prescindiendo aquí de la necesidad, que, por lo demás, es por doquier el primer punto de partida, pero no la verdadera y última causa—, otra cosa que la *realización del género*, la mediación del yo con el tú para mostrar, mediante la superación de su aislamiento individual, la unidad del género. El elemento de la palabra es por tanto el aire, el medio vital más espiritual y universal. La demostración solo tiene su fundamento en su actividad mediadora del pensamiento *para otros*. Cuando quiero demostrar algo, lo demuestro con vistas a otros. Cuando demuestro, enseño, escribo, espero no demostrar, enseñar, escribir para mí, pues yo también sé, en lo esencial al menos, lo que no escribo, no enseño, no discuto —por ello a menudo resulta de lo más difícil escribir sobre lo que mejor se conoce, sobre lo que a uno le resulta tan decididamente cierto y claro, que no resulta comprensible cómo no lo habrían de

---

[5] Véanse las exposiciones de Hegel en el capítulo sobre la certeza sensible en la *Fenomenología* (*Phänomenologie des Geistes*, *ed. cit.,* 79 ss.) *(N. del T.).*

conocer también otros. Un escritor que escribe sobre algo, que le resulta tan cierto que considera que no merece la pena escribir sobre ello, se ve conducido a un género particular de humor. Al escribir echa a perder lo que escribe, al demostrar toma a broma la demostración. Si he de escribir, y de escribir bien y de una forma concienzuda, deberé poner *en duda* que los demás sepan lo que yo sé, o al menos que lo sepan tal como yo lo sé. Solo por ello me comunico. Pero a la vez, presupongo que ellos deben y *pueden* saberlo. Instruir no consiste en inculcar a la fuerza, sino en que el enseñante se ponga en relación con una facultad activa, con una capacidad de saber. El artista da por supuesto el sentido de la belleza; él no quiere ni puede crearlo sin más, pues para que nosotros consideremos bellas sus creaciones, para que solo las aceptemos y las acojamos, él debe ya presuponer en nosotros el sentido artístico, él solo puede formarlo, solo puede imprimirle una determinada dirección. Tampoco el filósofo acepta ser una especie de *Dalai Lama* especulativo, que devore sin más la razón. El filósofo presupone, tanto en nosotros como en sí, la razón, un principio común, una medida común, para que nosotros reconozcamos como verdaderos sus pensamientos, para que sea posible que los podamos entender. Lo que él ha conocido, lo hemos de conocer nosotros, lo que él ha descubierto, lo hemos de descubrir de nuevo *en nosotros*, pues el pensamiento se encuentra *en nosotros*.

Toda demostración no es por tanto una mediación del pensamiento en y para el pensamiento mismo sino una mediación por medio del lenguaje entre el pensamiento, *en cuanto* es *mi* pensamiento y el pensamiento de *otro*, *en cuanto* es *su* pensamiento —allí donde dos o tres estén congregados en mi nombre, allí estoy yo: la razón, la verdad en medio de vosotros—, o bien una mediación entre el yo y el tú para conocimiento de la identidad de la razón o una mediación, mediante la que acredito que *mi* pensamiento no es mi pensamiento, sino el pensamiento *en y para sí*, el cual, por consiguiente, puede ser tanto mi pensamiento como el de otro. Si a nosotros en la vida nos puede resultar indiferente si nuestros pensamientos son comprendidos y reconocidos o no, esta indiferencia se refiere solo a este o a aquel, a esta o a aquella clase de hombres puesto que los consideramos llenos de prejuicios, contagiados por intereses especiales, por sentimientos particulares etc. O bien como gente incorregible, profundamente corrupta.

El número resulta aquí completamente indiferente. *Satis mihi pauci* lectores, *satis est unus, satis est nullus*. Ciertamente, el hombre puede bastarse a sí mismo, porque se conoce a sí mismo como uno, se diferencia de sí, puede ser otro para sí mismo—el hombre habla, conversa consigo mismo— y porque él sabe que su pensamiento no sería el suyo si no fuera

también, al menos *potencialmente*, el pensamiento de otros. Pero toda esta indiferencia, toda esta autosuficiencia y limitación a sí no es más que un fenómeno particular. En sí no somos indiferentes. La pulsión de la comunicación es una pulsión originaria, la pulsión de la verdad. Nosotros solo alcanzamos la conciencia y certeza de la verdad de nuestra propia realidad a través de otro —ciertamente no a través de este o aquel otro tomados al *azar*—. Lo verdadero no es exclusivamente ni mío ni tuyo, sino *universal*. Es *verdadero* aquel pensamiento en el que se unen el *yo* y el *tú*. Esta unión solo es la confirmación, el signo, la afirmación de la verdad, debido a que ella misma ya es verdadera. Lo que une es verdadero y bueno. La objeción: por tanto también el hurto, etc. es verdadero y bueno, pues también en él se unen a menudo los hombres, no merece réplica alguna, pues aquí cada uno actúa para sí.

Ahora bien, todos los filósofos que conocemos —pues, de lo contrario, como es obvio, no nos serían conocidos— han *expresado*, es decir, *enseñado* sus pensamientos, bien sea oralmente, como Sócrates, bien por escrito. Expresar *pensamientos* significa enseñar, la enseñanza significa demostrar. Por tanto la demostración no es la relación del pensador o del pensamiento encerrado en sí mismo, consigo mismo, sino la relación del pensador con otros. Las formas de demostración y silogismo no son en sí, por consiguiente, *formas de la razón,*[6] formas del acto interno de pensar y de conocer, ellas son tan solo *formas de comunicación,* formas de expresión, exposiciones y representaciones, manifestaciones del pensamiento.

La mente veloz se adelanta, por tanto, a las demostraciones de su maestro. Ya con el primer pensamiento anticipa en un instante una serie completa de mediaciones, que otro solo habría de recorrer por medio de la demostración. Existe asimismo un *genio del pensamiento,* de la misma forma que un auténtico genio artístico, y se encuentra presente hasta cierto punto

[6] Las llamadas formas *lógicas* del juicio y del silogismo no son por tanto formas *activas* del pensar, no son *(ut ita dicam)* relaciones racionales *causales. Presuponen* los conceptos metafísicos de la universalidad, la particularidad, la individualidad, del todo y de la parte, como la regula de omni, de la necesidad, de la causa y del efecto; ellas solo son pensadas mediante estos conceptos; ellas son, por tanto, formas de pensamiento puestas, derivadas, no originarias. Solo las relaciones metafísicas son relaciones lógicas —solo la metafísica, como la ciencia de las categorías, es la lógica verdadera, *esotérica*— tal es el profundo pensamiento de Hegel. Las llamadas formas lógicas son solo las *formas abstractas, elementales* del lenguaje, pero hablar no es pensar —de lo contrario el mayor charlatán habría de ser considerado el mayor pensador—. Lo que habitualmente llamamos «nuestro pensamiento» es tan solo la traducción de un autor extraño (más o menos) desconocido, difícilmente comprensible, actuante en nosotros de una forma genial, en expresiones inteligibles para nosotros, y solo en esta *traducción*, pero no en el original, tienen validez las llamadas formas lógicas; ellas pertenecen por consiguiente no a la óptica sino a la *Dióptrica* del espíritu —ciertamente una región todavía desconocida—.

en todos los hombres —como receptividad—. La causa de que consideremos las formas de comunicación, los modos de expresión como formas básicas de la razón, del pensamiento en y para sí mismo, proviene solamente del hecho de que nuestros pensamientos fundamentales, que surgen inmediatamente desde el genio pensante, que llegan a nosotros, sin que nosotros mismos sepamos cómo, que nos han sido dados junto con nuestra *esencia,* tanto para nosotros como para otros, para conducirlos hasta una conciencia clara, por así decirlo, los representamos y exponemos para tomar una conciencia clara de ellos, nos *instruimos a nosotros mismos* acerca de que ya en el pensamiento expresamos y manifestamos nuestros pensamientos. La demostración no es por tanto sino el medio a través del que elimino de mis pensamientos la forma de mis peculiaridades personales de manera que los otros los reconozcan como suyos propios. La demostración carece de sentido sin *comunicación*. Pero la comunicación de pensamientos no es ninguna comunicación material, *efectiva* —el choque, el tono que resuenan en mis oídos, la luz son comunicaciones reales—, lo material lo recibo pasivamente: yo lo sufro, pero lo espiritual solo lo recibo a través de mí, mediante mi propia actividad. Por ello también lo que el demostrador comunica no es la *cosa misma* sino solo el medio, pues no me administra sus pensamientos como si fueran gotas medicinales. Él no predica a peces sordos como San Francisco, él se dirige a seres *pensantes*. Él no me proporciona lo *fundamental*, el entendimiento de la cosa, él no *proporciona* el entendimiento como tal sino que más bien lo presupone —de lo contrario, el filósofo podría *hacer* realmente filósofos, algo que nadie ha logrado hasta ahora—, él me muestra —es decir, al otro en general— mi entendimiento solo *en un espejo*, él solo es un actor, hace patente. El filósofo solo me expone lo que yo mismo he de reproducir de él en mí —la filosofía expuesta sistemáticamente es la filosofía dramática, teatral en oposición a la lírica del pensamiento material replegado en sí—, él me dice y me indica: esto es racional, lo verdadero, la ley —así debes pensar tú y así piensas sobre ello, si piensas de verdad—, sin duda él quiere conducirme a sus pensamientos, pero no como los suyos sino como universalmente racionales, por tanto también como los míos, él solo *da expresión* a mi propio entendimiento. Aquí reside la justificación de la exigencia: la filosofía ha de despertar, estimular el pensamiento, no someter a cautividad a nuestro entendimiento mediante la palabra hablada o escrita —y el pensamiento comunicado es precisamente el exteriorizado en la palabra—, algo que siempre tiene efectos letales para el espíritu. Toda exposición de la filosofía, ya sea oral o escrita, solo es y solo ha de ser concebida como un medio. Todo sistema es solo *expresión*, solo *imagen* de la razón, por consiguiente solo constituye un *objeto* para la razón, que la distingue de sí como una potencia viviente que

se propaga en nuevos seres pensantes y que se le opone como un objeto de la crítica. Todo sistema que no es concebido y asumido como un mero *medio*, *limita* y corrompe el espíritu, pues sitúa el pensamiento mediato, formal en el lugar del saber inmediato, originario, material. Anula el espíritu de invención, hace imposible diferenciar el *espíritu* de la *letra*, pues resulta *necesario* que, junto con el pensamiento —aquí se muestra precisamente la limitación de todo sistema como una existencia externa—, se mantenga también la *palabra* y de este modo queden negados y frustrados el significado y el destino originarios de toda manifestación del pensamiento. Toda exposición, toda demostración —la exposición del pensamiento es demostración —tiene, de acuerdo con su destino *originario*, —y solo a esta nos hemos de atener— como fin último el acto mediante el que el otro conoce.

Por lo demás es obvio que la exposición o demostración también es a la vez un fin para *sí misma* —pues todo medio ha de ser inicialmente un fin—. La propia forma ha de tener un carácter instructivo, dicho de un modo objetivo: la exposición de la filosofía ha de poseer ella misma un carácter filosófico —aquí encuentra su justificación la exigencia de la identidad de la forma con el contenido—. La forma de exposición, en cuanto ella misma tiene un carácter filosófico, en correspondencia con los pensamientos, es justamente la exposición *sistemática*. De este modo la exposición adquiere valor en y *para sí misma*. El pensador sistemático es por consiguiente artista, la historia de los *sistemas* filosóficos es la galería de pinturas, la pinacoteca de la razón. Hegel es el más consumado artista *filosófico*, sus exposiciones constituyen modelos nunca *igualados del sentido artístico científico* y, a causa de su rigor, *verdaderos medios de formación y de disciplina del espíritu*. Pero precisamente por ello también convirtió, —de acuerdo con una ley universal, que no vamos a exponer aquí—, la forma en esencia, el ser del pensamiento para otro en ser en sí, el *fin relativo* en *fin último*. Él pretendió anticipar y aprisionar en la exposición al entendimiento mismo y condensarlo en el sistema. El sistema debería ser, por así decirlo, la razón misma, asumir sin más la actividad inmediata en la mediata, la exposición no habría de *presuponer nada*, es decir, no dejar nada en nuestro interior, no dejar nada aparte, habría de dejarnos vaciados y agotados. El sistema de Hegel constituye la *autoalienación absoluta* de la razón, la cual ya se manifiesta *objetivamente*, entre otras cosas, mediante el hecho de que su Derecho natural es el más puro *empirismo especulativo* —¡por ejemplo, *la deducción misma de los mayorazgos*!—.

Solo aquí, —debido al hecho de que Hegel condensa todo en la exposición, abstrae de la preexistencia del entendimiento y no apela al entendimiento en nosotros— reside el fundamento último y verdadero de los reproches de formalismo, postergación de la subjetividad, etc. Sin

duda Hegel retoma en el resultado el proceso de mediación, pero en cuanto la forma es puesta como esencialidad objetiva permanece de nuevo la duda acerca de la objetividad o subjetividad del proceso de mediación. Por consiguiente aquellos que afirman que el proceso de mediación de lo Absoluto solo posee un carácter formal tienen razón desde el punto de vista *material*, pero aquellos que afirman lo contrario, la realidad objetiva de este proceso, tampoco carecen de razón, al menos desde un punto de vista formal.

La filosofía de Hegel constituye por tanto el punto culminante de la filosofía especulativa sistemática. Por ello hemos dirigido nuestra atención al comienzo de la ciencia de la *Lógica* y lo hemos analizado. Todo debe ser expuesto (demostrado) o insertado en la exposición. La exposición hace abstracción de lo sabido previamente a la exposición. Su comienzo ha de tener un carácter absoluto. Pero precisamente en esto se pone inmediatamente de manifiesto el *límite* de la exposición. El pensamiento existe *con anterioridad* a la exposición del pensamiento. El comienzo en la exposición es lo primero para ella pero *no para el pensamiento*. La exposición tiene necesidad de los pensamientos que solo surgen más tarde, pero que siempre habían estado presentes internamente, en el pensamiento[7]. La exposición es lo mediato en y para sí, lo primero en ella nunca es una realidad inmediata, sino algo puesto, dependiente, mediado, en cuanto lo primero es determinado mediante determinaciones del pensamiento, que son ciertas mediante sí mismas, previa e independientemente de la filosofía que se

---

[7] Lo que aquí se designa con la expresión *exponer*, en la filosofía hegeliana se denomina *poner*. El concepto, por ejemplo, ya es *en sí* el juicio, pero todavía no está *puesto* como tal, el juicio ya es en sí el silogismo, pero todavía no está puesto, realizado como tal. Lo anterior ya presupone lo posterior, pero, no obstante, debe aparecer *para sí mismo* para que también esta realidad presupuesta (a saber, lo posterior), que *en sí* era lo primero sea puesto de nuevo para sí mismo. A causa de este método Hegel *considera autónomas* determinaciones que no poseen realidad alguna *para sí*. Así ocurre con el ser al comienzo de la *Lógica*. Pues ¿qué otro significado posee el ser a no ser el del ser *real*, *efectivo*? ¿Cuál es, por tanto, el concepto del ser *a* diferencia del ser determinado, de la realidad, de la efectividad? Ciertamente, *nada*, pero ¿es entonces algo *esta separación* y diferenciación? Así ocurre con las formas del silogismo y del juicio que Hegel independiza como relaciones *lógicas particulares*. De este modo, los juicios *afirmativos* y *negativos* deben expresar una relación *particular* y por cierto de la inmediatez, y, por el contrario, el juicio singular, particular, universal, la relación de la reflexión. Pero todas estas diferentes formas de juicio son tan solo *formas empíricas del lenguaje*, que deben ser *reducidos* primeramente a *aquel tipo* de juicio en el que el predicado contiene la *diferencia esencial*, la *naturaleza*, el género del sujeto, para *expresar* una relación *lógica*. Otro tanto ocurre con el juicio asertórico, problemático. Para que también sea *puesto* el juicio del concepto, deben ser puestas, asimismo, estas formas como etapas *particulares* y el juicio asertórico ser *de nuevo* un juicio inmediato. Pero ¿qué relación real lógica debe subyacer a estas formas del juicio? ¿No se encontrará únicamente en el *sujeto* que juzga?.

expone, que se explicita temporalmente. De este modo la exposición apela constantemente a una instancia superior apriorística, en relación con ella. O ¿acaso no ocurre esto con el ser de la *Lógica* de Hegel? «El ser es lo inmediato, lo indeterminado, lo igual a sí mismo, lo idéntico consigo, lo indiferenciado». Pero ¿no se presuponen aquí los conceptos de inmediatez, de indeterminación, de identidad?

«El ser pasa a la nada: desaparece inmediatamente en su contrario, su verdad es este movimiento del desaparecer inmediato». ¿No se presuponen aquí mismo representaciones? ¿Es el desaparecer un concepto o se trata más bien de una representación sensible? «El devenir es inquietud, la unidad inquieta del ser y la nada, que alcanza el reposo en el ser determinado». ¿No se presupone aquí, o al menos se acepta, una representación altamente problemática, como reposo? ¿No puede replicar el escéptico: el reposo no es más que un engaño de los sentidos, todo se encuentra continuamente en movimiento? ¿A qué vienen por tanto tales representaciones al comienzo, aun cuando no fuera más que como *imágenes*? Pero, cabría objetar, al menos tales presuposiciones, como la de los conceptos de igualdad, identidad etc. resultan evidentes, son completamente naturales. Pues de lo contrario ¿cómo podríamos pensar el ser? Estos conceptos son los medios necesarios a través de los que conocemos el ser como lo primero. Exacto. ¿Pero es entonces el ser, al menos para nosotros, lo inmediato? ¿No es más bien lo primero aquello de lo que no podemos abstraer ulteriormente? Sin duda también la filosofía de Hegel sabe esto.

El ser con el que comienza la *Lógica* tiene como presuposición por una parte la *Fenomenología* y por otra la idea absoluta. El ser (el primero, el indeterminado) es revocado al final, se revela como el comienzo no *verdadero*. Pero *de esta forma*, ¿no es también de nuevo la *Lógica* una *Fenomenología*? ¿No es el ser tan solo el comienzo *fenomenológico*? ¿No nos encontramos también en el seno de la *lógica* en una escisión entre apariencia y verdad? ¿Por qué, entonces, no se empieza con el *verdadero* comienzo? «Sí, lo verdadero solo puede ser el *resultado*, lo verdadero debe demostrarse como tal, es decir, ser expuesto». Pero ¿cómo se demuestra entonces, si el ser mismo ya presupone la idea, por tanto la idea ya es presupuesta *en sí* como lo primero? ¿Y de este modo ha de constituirse y demostrarse la filosofía como verdad, de forma que ella ya no puede ser puesta en duda, es decir, que la duda escéptica carece ya de fundamento objetivo? Ciertamente, quien dice A también debe decir B. Quien se encuentra al comienzo en el ser de la *Lógica*, se encuentra también en la idea. A quien se le demuestra este ser, ya se le ha demostrado también *per se* la idea. ¿Pero qué hacer si alguien no quiere en absoluto decir A? Si él dice: tu ser puro, indetermi-

nado no es más que una abstracción a la que no corresponde nada real, lo único real es tan solo el ser concreto? ¡O bien que me demuestre primero la realidad de los conceptos *universales*! ¿No llegamos aquí por tanto a cuestiones *universales* relativas a la verdad y realidad de la filosofía en general, no meramente de esta *Lógica*? ¿Se sitúa la *Lógica*, por encima de la disputa de los nominalistas y realistas (para designar con nombres antiguos una oposición natural)?

¿No contradice la *Lógica* en sus primeros conceptos tanto a la intuición sensible como a su abogado, el entendimiento? ¿No tiene la intuición sensible derecho alguno a oponerse a la *Lógica*? La *Lógica* puede rechazar su voz, pero el entendimiento rechaza a su vez la *Lógica*, con las palabras: tú eres *judex in propia causa*. ¿No nos encontramos aquí por tanto al comienzo mismo de la ciencia con la *misma* contradicción que en la filosofía de Fichte? ¿Allí la contradicción entre el yo *puro* y el empírico, el real, aquí la contradicción entre el puro ser y el ser empírico, real? El «yo puro no es más yo», pero el ser puro, vacío tampoco es más ser. —la *Lógica* dice: yo hago abstracción del ser *determinado*—. No atribuyo la unidad del ser y la nada al ser determinado; si al entendimiento le parece paradójica y ridícula esta unidad es debido a que suplanta el puro ser por el ser determinado y entonces se produce una contradicción de que el ser ha de ser la nada. Pero el entendimiento replica a esto de nuevo: solo el ser *determinado* es ser, en el concepto del ser se encuentra el concepto de la determinabilidad absoluta. Yo obtengo el concepto del ser del ser mismo, pero todo ser es ser determinado—, por ello también, dicho sea de paso, opongo la nada, que significa: no algo opuesto al ser, porque de una forma constante e inseparable uno el algo con el ser—, por consiguiente si eliminas del ser la determinación, también me eliminas el ser. Y por ello no resulta extraño, si tú muestras entonces que *este* ser es la nada. Esto incluso resulta comprensible de por sí. Si eliminas del hombre aquello gracias a lo que es hombre entonces me podrías demostrar sin dificultad alguna que no es un hombre. Pero así como el concepto del hombre, del que has omitido la differentia specífica del hombre, ya no sigue siendo un concepto del hombre, sino de un constructo artificial, como puede ser, por ejemplo, el hombre platónico de Diógenes, así tampoco el concepto del ser, del que has eliminado el contenido del ser, es más el concepto del ser. Así como las cosas difieren entre sí, así difiere el ser. El ser se identifica con la cosa, que existe. Aquello de que eliminas el ser, le eliminas todo. No se puede separar para sí el ser. El ser no es un concepto *particular*: al menos para el entendimiento lo es todo.

¿Cómo puede, por tanto, la *Lógica* o una filosofía determinada en general demostrar su verdad y su realidad, si comienza con una contradic-

ción respecto a la realidad sensible, contra el entendimiento de la realidad, *sin resolver esta contradicción*? No hay duda alguna de que se demuestra *ante sí misma* como verdadera, pero no se trata de eso. Para demostrar se requieren *dos*. En la demostración el pensador se *escinde,* se contradice a sí mismo y solo en cuanto el pensamiento ha superado y vencido esta oposición consigo mismo es un pensamiento demostrado. Demostrar no es sino refutar. Toda determinación intelectual tiene su oposición, su contradicción. La verdad no consiste en la unidad con su oposición sino en la refutación de la misma. La dialéctica no es un monólogo de la especulación consigo misma sino un diálogo de la especulación y la experiencia. El pensador solo se muestra dialéctico en cuanto es *su propio adversario*. El arte y la fuerza supremos consisten en cuestionarse a sí mismos. Por tanto si la filosofía o bien la lógica quieren acreditarse a sí mismas deben refutar el empirismo racional o el entendimiento, que lo niega, el único que lo contradice, de lo contrario, todas sus demostraciones son *para el entendimiento* meras aseveraciones *subjetivas*. Lo opuesto al ser —en general, tal como lo concibe la *Lógica*— *no* es la *nada* sino el *ser sensible*, *concreto*. El ser sensible niega el ser lógico, aquel contradice a este, este a aquel. La resolución de *esta* contradicción constituiría la prueba de la realidad del ser lógico, la prueba de que no sería ninguna abstracción irreal,[8] según la considera ahora el entendimiento.

La única filosofía que comienza *sin presuposiciones* es *la* que posee la libertad y el coraje de cuestionarse a *sí misma*, la que surge a partir de su *oposición*. Pero todas las filosofías modernas han comenzado *consigo mismas*, no con su *contrario*. Presupusieron inmediatamente la filosofía, es decir, la suya, como la verdad. La mediación solo significa para ellas *elucidación*, tal como ocurre en Fichte o bien *desarrollo*, según sucede en Hegel. Kant se mostró crítico respecto a la antigua metafísica pero no consigo mismo. Fichte presupuso como verdadera la filosofía kantiana. No pretendió sino elevarla a un nivel científico, unificar lo que en Kant aparecía disperso, deducirlo a partir de un principio común. Asimismo Schelling aceptó por una parte la filosofía de Fichte como verdad incuestionada, y por otra es el restaurador de Espinoza en oposición a Fichte. Hegel es Fichte a través de la mediación de Schelling. Hegel polemizó contra lo Absoluto de Schelling, percibió en él la ausencia del momento de la reflexión, del entendimiento, de la negatividad, es decir, espiritualizó, determinó, fecundó el seno de la identidad absoluta con la semilla del concepto (del yo fichtea-

[8] Abstracción irreal a diferencia de la abstracción *real*, una abstracción necesaria fundamentada en la *naturaleza* de la cosa y de la ciencia. Quien rechaza la *abstracción* como tal, ataca al espíritu, ataca al hombre en su *verdadera* dignidad, pues el hombre solo se diferencia del animal mediante el hecho de que él puede *abstraer*.

no), pero, sin embargo, concibió lo Absoluto como una verdad. Él no cuestionó la existencia de la identidad absoluta, su realidad objetiva, concibió la filosofía de Schelling como una filosofía verdadera en cuanto a la *esencia*, solo le reprochó una *forma* defectuosa. Hegel se relaciona por tanto con Schelling como Fichte con Kant. Ambos encontraban allí la verdadera filosofía, por lo que atañe a su contenido, a su materia, ambos tenían tan solo un interés puramente científico, es decir, en este caso, un interés *sistemático, formal*. Ambos solo eran críticos respecto a lo particular, *respecto a las propiedades*, no respecto a la *esencia* de la filosofía existente. Lo Absoluto existe, a este respecto no hay duda alguna, pero ha de ser demostrado, ha de ser aprehendido *como tal*. De este modo se convierte en resultado, en objeto del concepto mediador, es decir, una verdad científica, no una mera aseveración de la intuición intelectual.

Pero precisamente por ello también la *demostración* de lo Absoluto en Hegel, —a pesar del admirable rigor científico en su desarrollo— solo posee un significado *formal*, en cuanto a la esencia, en cuanto al *principio*. La filosofía de Hegel nos ofrece, ya en su inicio y punto de partida, una contradicción, y por cierto la contradicción entre verdad y cientificidad, entre lo esencial y lo formal, entre *pensar* y *escribir*. Sin duda, no se presupone *formalmente* la idea absoluta, pero sí en cuanto a la esencia. Lo que Hegel anticipa como etapas y miembros del proceso mediador, ya lo *pensaba* él *sin duda* de la idea absoluta. Hegel no se ha *enajenado*, no *ha olvidado* la idea absoluta, sino que ya piensa *bajo su presuposición* la oposición a partir de la que ha de generarse. En cuanto a la *cosa* esta filosofía ha sido demostrada, antes de que lo haya sido formalmente. Por ello resulta constantemente indemostrable, constantemente subjetiva para quien ya en la oposición de la idea reconoce una *premisa*, que *ella misma* ha anticipado. La enajenación de la idea es solo, por así decirlo, una *simulación*, ella solo actúa así, pero no lo toma en serio, *se trata de un juego*. La prueba decisiva la constituye el comienzo de la *Lógica*, cuyo comienzo ha de ser el comienzo de la filosofía como tal. El que se haya de comenzar con el ser, es un mero formalismo, pues no es el verdadero comienzo, lo verdaderamente primero. Se podría comenzar igualmente con la idea absoluta, precisamente porque para Hegel ya previamente, antes de que *escribiera* la *Lógica*, es decir, diera una expresión científica a sus ideas lógicas, la idea absoluta constituía una certeza, una verdad inmediata.

La idea absoluta —la idea de lo Absoluto— es la certeza indudable de sí misma como la verdad absoluta, se presupone a sí misma como verdadera. Lo que ella pone como lo otro, ya lo presupone de nuevo en cuanto a la *esencia* la idea. De este modo la demostración solo tiene un carácter *formal*. Para Hegel como *pensador* la idea absoluta constituía una certeza ab-

soluta, para Hegel como *escritor* una incertidumbre *formal.* Esta contradicción entre el pensador *libre de necesidades*, que se sitúa por encima de la exposición, para el que la cosa ya es una realidad cierta, y el pensador *menesteroso*, que escribe sucesivamente, que pone, objetiviza como algo formalmente incierto lo que era cierto para el pensador, es el proceso de la idea absoluta, que presupone el ser y la esencia, pero de forma que estos en verdad ya presuponen la idea misma. Tal es la única causa explicativa suficiente acerca de la contradicción del comienzo real de la *Lógica* y el auténtico comienzo, que solo se encuentra al final. Para el fuero *interno* de Hegel, la idea absoluta, según queda dicho, era una certeza. A este respecto él no era un *crítico*, un escéptico, pero ella habría de ser demostrada, ser liberada de las barreras de la intuición intelectual subjetiva, ser también para *otros*. De este modo la demostración habría de tener un significado *esencial* y *a la vez* uno *no esencial.* Ella constituía una necesidad —la idea absoluta *habría* de demostrarse, ella solo se da en cuanto se demuestra—, pero a la vez sería algo superfluo para la certeza interior acerca de su verdad. El método hegeliano es la expresión de esta necesidad superflua, de esta prescindible imprescinbilidad o imprescindible superfluidad. Por ello el comienzo es el fin, el fin el comienzo. Por ello el ser es ya la *certeza* de la idea, el ser no es sino *la idea en su inmediatez.* Por ello el no saber de la idea acerca de sí al comienzo es solo un no saber irónico desde la perspectiva de la idea. La idea habla de forma diferente de cómo piensa. Ella dice: ser, ella dice: esencia, pero con ello solo se piensa a sí. Solo al final habla como piensa, pero aquí también revoca lo que ella había afirmado al comienzo y dice: mirad, lo que al comienzo y en el decurso posterior habéis considerado como una realidad distinta, eso soy yo misma. La idea es el ser, la esencia, pero ella no lo reconoce todavía, guarda el secreto para sí.

Pero precisamente por eso, repito, la demostración, la mediación de la idea absoluta solo tienen un carácter formal. La idea no se genera y se confirma mediante una *alteridad real* —cuya alteridad solo podría ser la intuición intelectual empírico-concreta ella se genera a partir de una oposición aparente, *formal*—. El ser es *en sí* la idea. Si se ha demostrado el ser, entonces *per se* ya se ha demostrado la idea. Ahora bien, demostrar no significa otra cosa que hacer compartir a *otro* (posible o real) mis propias convicciones. La verdad se encuentra solo en la unión del yo y el tú. Pero lo otro del puro pensamiento es, de una forma general, el entendimiento sensible. Demostrar en el ámbito filosófico no significa por tanto otra cosa que superar la contradicción del entendimiento sensible respecto al pensamiento puro, que el pensamiento se muestra como verdadero *no solo para sí* sino también para su contrario, pues aun cuando todo verdadero pensamiento solo puede ser verdadero *a través de sí mismo*, ocurre, no obs-

tante, que tratándose de un pensamiento, que expresa una *oposición*, su testimonio acerca de sí es meramente subjetivo, unilateral, dudoso mientras se apoye solo en sí mismo. Ahora bien, el ser lógico es una contradicción directa, no mediada, repulsiva con el ser de la intuición intelectual empírico-concreta, y, además, solo una concesión graciosa de la idea, la idea que se rebaja a sí misma, que, por así decirlo, se presupone voluntariamente a sí misma, que, por consiguiente, ya es en sí lo que todavía habría de demostrarse: por consiguiente, tanto en la *Lógica* como en la intuición intelectual solo me puedo introducir mediante un acto violento, mediante un acto trascendente, una *ruptura inmediata* con la intuición efectiva. A la filosofía hegeliana le es aplicable el mismo reproche que a toda la filosofía moderna desde Descartes y Espinoza: el reproche de una ruptura *no mediada* con la intuición sensible,[9] el reproche de una presuposición *inmediata* de la filosofía.

La *Fenomenología* no constituye ninguna objeción en sentido contrario, pues la *Lógica* tiene a la *Fenomenología detrás* de sí, pero el ser, que constituye la oposición al ser lógico, siempre lo tenemos presente, incluso será producido de un modo necesario a través de esta su oposición e incitado a la contradicción respecto a la *Lógica*, y sin duda en tanta mayor medida en cuanto la *Lógica* constituye un *nuevo* comienzo, comienza desde el principio y por ello también desde el inicio el entendimiento queda contrariado. ¡Concedámosle, no obstante, a la *Fenomenología* un significado positivo, actual, respecto a la *Lógica*! ¿Ha formado Hegel la idea o el pensamiento a partir del *ser otro* del pensamiento o de la idea en general? ¡Veamos! El primer capítulo tiene como contenido: «*La certeza sensible*, o el esto y la opinión». Describe el nivel de la conciencia en el que el ser sensible, particular se le presenta como el ser verdadero, real, pero, después, al principio subrepticiamente, se le revela como un ser universal. «El aquí es un árbol», pero sigo avanzando y digo: «El aquí es una casa». La primera verdad ha desaparecido. «El ahora es noche», pero al cabo de poco tiempo, se dice: «El ahora es día». La primera supuesta verdad se ha vuelto «caduca». El ahora por tanto se revela como un ahora universal, como una simple (negativa) multiplicidad. Otro tanto ocurre con el aquí. «El aquí como tal no desaparece sino que *es algo* que permanece en la desaparición de la casa, del árbol, etc. Y es indiferentemente casa, árbol. El esto se muestra de nuevo por tanto como *simplificidad mediada* o como *universalidad*» (p. 27). Por consiguiente, ni siquiera podemos expresar la realidad individual que percibimos en la certeza sensible. «El lenguaje es lo más verdadero; en él

[9] Hay ciertamente una ruptura inevitable, que se funda en la naturaleza general de la ciencia. Pero no es necesario que sea una ruptura no mediada. La filosofía le sirve de mediación en cuanto ella se genera a partir de la no filosofía.

refutamos de forma inmediata nosotros mismos nuestra opinión, y puesto que lo universal es la verdad de la certeza sensible y el lenguaje solo expresa esta verdad, entonces no es posible que podamos expresar un ser sensible que tomemos en consideración». Ahora bien, ¿constituye esto una refutación dialéctica de la realidad de la conciencia sensible? ¿Se ha *demostrado* de este modo que lo *universal* sea lo real? ¡Sin duda para quien está seguro de antemano de que lo universal es lo real. Pero no para la conciencia sensible, no para nosotros que compartimos este punto de vista o que nos *situamos* en él y que precisamente nos queremos dejar convencer de la irrealidad del ser sensible y de la realidad del pensamiento! Mi hermano se llama Juan, Adolfo, pero fuera de él existen y se llaman Juan, Adolfo otras innumerables personas. Pero ¿se sigue de ello que mi Juan no es realidad alguna y que la johaneidad es una verdad? Para la conciencia sensible todas las palabras son nombres, *nomina propia.* En sí son para la misma completamente indiferentes, para ella no son más que signos, para alcanzar su meta por el camino más corto.

El lenguaje *no* pertenece aquí *al caso*. La realidad del ser sensible, individual, es para nosotros una verdad sellada con nuestra *sangre*. En el ámbito sensible vale lo de: ojo por ojo, diente por diente. *Ad rem:* palabras a un lado y a otro. *Muéstrame* lo que dices ahí. Para la conciencia sensible el lenguaje es precisamente lo no real, lo nulo. ¿Cómo habrá entonces la conciencia sensible, atendiendo al hecho de que el ser individual no puede ser expresado, hallarse refutada o ser refutada? La conciencia sensible encuentra precisamente allí una refutación del lenguaje, pero no una refutación de la certeza sensible.Y aquí, en su ámbito, tiene completamente razón, de lo contrario en la vida habríamos de *nutrirnos* con palabras en vez de que con cosas. El contenido de todo el primer capítulo de la *Fenomenología* no es, por consiguiente, para la conciencia sensible otra cosa que la «col recalentada» del megárico Estilpón, no es otra cosa que un juego de palabras del pensamiento ya *seguro de sí mismo,* en cuanto verdad, con la conciencia natural. Pero la conciencia no se deja engañar, tanto antes como después se aferra a la realidad de las cosas individuales. El aquí —¿por qué no lo aquí existente?—, el ahora —¿por qué no lo ahora existente?—, no se convertirá de *este* modo en un aquí universal, mediado, en un ahora universal, mediado para la conciencia sensible, o para nosotros que oficiamos aquí como abogados suyos y nos dejaríamos llevar a algo distinto, a algo mejor.

Hoy es ahora, pero mañana es de nuevo ahora, y es todavía completamente el mismo ahora no cambiado ni mejorado que era ayer. Aquí hay un árbol, allí una casa, pero allí digo también de nuevo: aquí; el aquí sigue siendo siempre el antiguo en todas partes y en ninguna. *Nil novi sub sole.*

El ser sensible, el esto pasa, pero lo reemplaza otro ser que es, asimismo, un esto. De este modo, la naturaleza refuta sin duda *este* individuo, pero inmediatamente se vuelve a corregir, ella refuta la refutación, en cuanto pone *otro* individuo en su lugar. Y por ello el ser sensible constituye para la conciencia *sensible* el ser permanente, inmutable.

La misma contradicción y escisión no mediada, que encontramos al comienzo de la *Lógica*, vuelve a hacer acto de presencia aquí al comienzo de la *Fenomenología* —la escisión entre el ser, tal como es objeto aquí, y el ser tal como es objeto de la conciencia sensible—. El aquí fenomenológico no se diferencia en nada de otro aquí, que yo indicara, y se *revela* por tanto también como algo universal, porque de hecho ya es algo universal. Pero el aquí real difiere precisamente de un modo *real* de otro aquí, es un aquí *exclusivo*. «El aquí es, por ejemplo, un árbol. Me doy la vuelta, y esta verdad ha desaparecido». Ciertamente tal es el caso en la *Fenomenología*, donde dar la vuelta solo «cuesta» una palabrita, pero en la realidad donde debo hacer girar mi cuerpo pesado, el aquí, incluso a mi espalda, se me revela como una existencia muy real. El árbol *limita* mi espalda, me *desplaza* del lugar, que él ocupa ya. Hegel no refuta el aquí, tal como es objeto de la conciencia sensible y tal como constituye un objeto para nosotros a diferencia del puro pensar sino el aquí lógico, el ahora lógico. Él refuta el *pensamiento* del ser-esto, la haecceitas. Él muestra la noverdad del ser individual, tal como es *fijada* en la *representación* como una realidad (teórica). La *Fenomenología* no es sino la *Lógica* fenomenológica. Solo desde este punto de vista cabe disculpar el capítulo de la certeza sensible. Pero precisamente porque Hegel no se sitúa realmente dentro de la conciencia sensible, y la piensa desde dentro, porque la conciencia sensible solo de *este modo* es objeto, tal como es objeto de la autoconciencia del pensamiento, porque ella solo es la enajenación del pensamiento *en el seno* de la certeza de sí misma: así comienza también la *Fenomenología* o la *Lógica* —pues se trata de lo mismo— con una presuposición inmediata de sí mismo, por consiguiente —*quod erat demonstrandum*— con una contradicción no mediada, con una ruptura absoluta con la conciencia sensible, pues comienza, según queda dicho, no con el ser otro del pensamiento, sino con el *pensamiento del ser otro del pensamiento*, en lo cual naturalmente el pensamiento ya está seguro de antemano de la victoria sobre su adversario —de ahí el humor con el que el pensamiento se mofa de la conciencia sensible—. Pero precisamente por ello tampoco el pensamiento ha refutado a su adversario.

Pero también prescindiendo por completo del significado de la *Fenomenología*, Hegel, como ya queda apuntado, ha comenzado, desde el principio mismo de su filosofar, con la presuposición de la identidad absoluta. La idea de la identidad absoluta o de lo Absoluto como tal constituía para

él una verdad objetiva sin más, y no solo una verdad sino la verdad absoluta, la idea absoluta misma —la idea absoluta, es decir, la que no cabe ya cuestionar, la idea que se sitúa por encima de toda crítica y duda— por lo demás una propiedad y un resultado psicológicamente necesarios y memorables de la idea de lo Absoluto consiste en que quien la tiene alguna vez, no puede ponerla más en duda. No obstante, la idea de lo Absoluto, de acuerdo con su significado *positivo* era tan solo la idea de la objetividad en *oposición* a la idea de la subjetividad de la filosofía de Kant y de Fichte. Por tanto, no hemos de considerar la filosofía de Schelling como la filosofía «absoluta» según la consideran sus seguidores,[10] sino como la *oposición* a la filosofía crítica. Como es sabido, Schelling solo quiso inicialmente recorrer el camino opuesto o inverso del Idealismo. De hecho, también la Filosofía de la naturaleza solo fue inicialmente el Idealismo invertido y por ello no resultó difícil la transición de esta a aquella. También el idealista reconocía vida y razón en la naturaleza, pero solo como su vida propia, como su propia razón. Lo que él vio en ella lo había proyectado él mismo en ella. Por lo tanto lo que él le dio a la naturaleza lo volvió a retomar en sí mismo: la naturaleza es el Yo objetivado, el espíritu que se contempla a sí mismo, fuera de sí. Por consiguiente, el idealismo ya era también una identidad de sujeto y objeto, de espíritu y naturaleza, pero de forma que en esta unidad la naturaleza solo poseía el significado de objeto puesto por el espíritu. Por consiguiente, solo se requería liberar la naturaleza de las ataduras que le había impuesto el idealista y con las que la había encadenado a su yo, procurándole una existencia autónoma, para concederle *el* significado, que alcanzó más tarde en la Filosofía de la naturaleza. El idealista decía a la naturaleza: tú eres mi alter *ego*, mi otro yo, pero solo subrayaba el yo, de forma que el sentido de su discurso era: tú eres la emanación, el reflejo de mí mismo, nada especial por ti misma.

El filósofo de la naturaleza decía lo mismo pero subrayaba el *alter:* ella es ciertamente tu yo, pero tu *otro,* por ello un yo real, diferente de ti. Por consiguiente, el significado de *la* identidad del espíritu y de la naturaleza también fue inicialmente en la Filosofía de la naturaleza un significado puramente idealista. «La naturaleza es solo un organismo visible de nuestro entendimiento» (Einleit. zu einem Entw. eines Systems der Naturphilos). «El organismo mismo es solo una *forma de intuición* de la inteligencia» (*Transzend. Ideal.* p. 265). Resulta manifiesto que el yo, en cuanto construye la *materia*, propiamente se construye *a sí mismo*. —Este producto, que es la

[10] También la filosofía hegeliana solo puede ser correctamente conocida, valorada y enjuiciada, si se reconoce que ella, al margen de que haya aceptado formalmente en sí el fichteanismo, constituye, no obstante, en cuanto a su *contenido*, la oposición al kantismo y al fichteanismo.

materia, es por tanto una construcción completa del yo, solo que no para el yo mismo, que todavía es idéntico a la materia» (*Ibidem,* p. 189). «La naturaleza debe ser el espíritu visible, el espíritu la naturaleza invisible» (*Ideen zu einer Philos. der Natur*, Einleit., p. 64; véase *Ibidem*. p. 128 y ss. la magnífica deducción del concepto de materia). La Filosofía de la naturaleza debería comenzar tan solo a partir de lo objetivo pero llegar al mismo resultado al que llegó el Idealismo a través y a partir de sí mismo. «La tendencia necesaria de toda ciencia de la naturaleza consiste en llegar desde la naturaleza a la inteligencia» (*Transz. Ideal.*, p. 3). ¡El cometido de la Filosofía de la naturaleza consiste en convertir lo objetivo en lo primero y en derivar de ahí lo subjetivo! Toda filosofía debe encaminarse o bien a hacer de la naturaleza una inteligencia o de la inteligencia una naturaleza» (p. 6). Por consiguiente, la Filosofía de la naturaleza dejó en pie el Idealismo, en toda su integridad. Propiamente ella solo pretendió demostrar *a posteriori* lo que el Idealismo había afirmado de sí a priori. Entre ambos solo había una diferencia en lo relativo al camino, al método. No obstante, a este camino opuesto subyacía ya una intuición opuesta o al menos habría de derivarse inevitablemente de él. Resultaba ineludible que la naturaleza adquiriera por este camino un significado *para sí misma*. El objeto ya había sido liberado de los límites del idealismo subjetivo, en cuanto él también ha sido puesto tan solo como objeto de una ciencia *particular*. Aun cuando no en sí, al menos *para* la Filosofía de la naturaleza la naturaleza no era una realidad derivada, puesta, sino algo primero, autónomo. Y la naturaleza adquirió así un significado opuesto al idealismo fichteano. No obstante, tanto antes como después, debería también mantener su validez *el* significado que la naturaleza tenía en el Idealismo y para él, por tanto el significado diametralmente opuesto a la Filosofía de la naturaleza, que el Idealismo en general sea mantenido incólume en todos sus derechos y pretensiones. Ahora por tanto tenemos en lugar de la autonomía y verdad, decididamente absolutas, del yo fichteano, dos autonomías, dos verdades opuestas entre sí, la verdad del Idealismo, que niega la verdad de la Filosofía de la naturaleza, y la verdad de la Filosofía de la naturaleza que, a su vez, niega de nuevo la verdad del Idealismo. Para la Filosofía de la naturaleza existe *solo* la naturaleza, para el Idealismo *solo* el espíritu.

Para el Idealismo la naturaleza solo es objeto, solo accidente. Para la Filosofía de la naturaleza, sustancia, sujeto-objeto, aquello que en el seno del Idealismo la inteligencia reivindica solo para *sí*. Pero resulta contradictoria la existencia de dos verdades, de dos Absolutos. Por consiguiente, ¿cómo logramos salir de este conflicto entre el Idealismo que niega la Filosofía de la naturaleza y la Filosofía de la naturaleza que niega el Idealismo? Solo si convertimos el *predicado,* en el que ambos coinciden, en *sujeto*

—tendremos lo Absoluto, lo autónomo sin más— y el sujeto en predicado. Lo Absoluto es espíritu *y* naturaleza. Espíritu y naturaleza son solo predicados, determinaciones, formas, de lo uno y lo mismo, de lo Absoluto. Pero ¿qué es entonces lo Absoluto? Nada sino la *y*, la unidad de espíritu y naturaleza. Pero ¿hemos logrado con ello avanzar? ¿No teníamos ya esa unidad en el concepto mismo de la naturaleza? La filosofía de la naturaleza no es la ciencia de un objeto, opuesto al yo, sino de un objeto que es, él mismo, *sujeto*-objeto, es decir, la Filosofía de la naturaleza es a la vez Idealismo, la unión del concepto del sujeto y del objeto en el concepto de la naturaleza constituía precisamente la superación de la separación, que había operado el idealismo, la separación de una realidad inteligente y otra no inteligente, de la naturaleza y el espíritu. ¿Cómo se diferencia entonces lo Absoluto de la naturaleza? Lo Absoluto es la identidad absoluta, el sujeto-objeto absoluto, la naturaleza es el sujeto-objeto objetivo, la inteligencia el sujeto-objeto subjetivo. Ah, ¡qué magnífico! ¡qué sorprendente! De repente nos encontramos aquí de nuevo en el punto de vista del dualismo idealista. En el mismo instante se le sustrae de nuevo a la naturaleza lo que se le había otorgado. La naturaleza es sujeto-objeto con el *plus de la objetividad*, es decir, su concepto positivo —si es que un plus produce un concepto—, en la medida en que ella no está suspendida en el vacío de lo Absoluto, en la medida en que ella es *naturaleza,* es el de la *objetividad.* Y, asimismo, el concepto del espíritu, en cuanto él es espíritu, no un ente vago, sin nombre, es el concepto de la *subjetividad*, en cuanto tiene como característica suya el *plus* de la *subjetividad.* Pero, ¿nos hemos vuelto más instruidos de lo que ya éramos al comienzo? ¿No nos topamos de nuevo con la antigua cruz de la subjetividad y la objetividad? Si se conoce lo Absoluto, es decir, si es conducido desde la oscuridad de la indeterminación absoluta, en la que él es tan solo un objeto de la representación y de la fantasía, hasta la luz del concepto, entonces solo será conocido *o bien* como espíritu *o bien* como naturaleza. Una ciencia *de lo Absoluto como tal* no existe, sino tanto antes como después, una ciencia de lo Absoluto *como naturaleza* o de lo Absoluto *como espíritu*, por tanto o bien Filosofía de la naturaleza o Idealismo, o bien si se dan ambas cosas a la vez, ello ocurrirá de forma que la Filosofía de la naturaleza solo será filosofía de lo Absoluto como naturaleza, y el Idealismo solo filosofía de lo Absoluto como espíritu. Ahora bien, si la Filosofía de la naturaleza tiene como objeto suyo lo Absoluto *como naturaleza*, el concepto *positivo* es únicamente el *concepto de naturaleza*, es decir, el predicado se convierte de nuevo en sujeto y el sujeto, lo Absoluto, en un predicado vago, carente de sentido. Por tanto yo puedo, a decir verdad, *eliminar* lo Absoluto de la Filosofía de la naturaleza, pues lo Absoluto vale tanto del espíritu como de la naturaleza, tanto de

este objeto determinado como de otro objeto opuesto, tanto de la luz como de la gravedad. Se me esfuma, por tanto, lo Absoluto como algo puramente indeterminado, un nihil negativum, en el concepto de la naturaleza, o, si no puedo sacármelo de la cabeza, entonces es la naturaleza la que se me esfuma ante lo Absoluto. De esta forma, la Filosofía de la naturaleza se limitó también a conducir, por tanto, a determinaciones y diferencias *evanescentes*, es decir, a diferencias y determinaciones, que en verdad solo son *imaginarias*, solo representaciones de diferencias, pero no determinaciones reales del conocimiento.

Por ello, el significado positivo de la filosofía de Schelling reside solo en la Filosofía de la *naturaleza*, en oposición al carácter limitado del idealismo de Fichte que solo mantenía una relación negativa con la naturaleza. Por ello, no resulta sorprendente que el autor de la Filosofía de la naturaleza solo haya expuesto lo Absoluto desde su vertiente real, pues su exposición desde su perspectiva ideal se encontraba originalmente en el fichteanismo, ya con anterioridad a la Filosofía de la naturaleza. Sin embargo, la filosofía de la identidad restableció una unidad perdida, pero no en cuanto ella objetivara esta unidad como lo Absoluto, como un ser común y, sin embargo, distinto de nuevo del espíritu y la naturaleza —pues este Absoluto era solo un *híbrido irresoluto* de Idealismo y Filosofía de la naturaleza, surgido de la escisión del autor de la Filosofía de la naturaleza, entre su condición de idealista y de filósofo de la naturaleza—, sino solo en cuanto el concepto de esta unidad era el concepto de la naturaleza como sujeto-objeto, por tanto el restablecimiento de la naturaleza como tal.

Solo que debido a que la Filosofía de la naturaleza no se dio por satisfecha con *esta* oposición frente al idealismo subjetivo, que constituía su mérito positivo, debido a que ignoró sus límites y quiso ser la filosofía absoluta, también entró en oposición con el aspecto positivo del Idealismo. Kant incurrió en la contradicción —para él una necesidad que no hemos de examinar aquí— de concebir e interpretar falsamente los límites *afirmativos*, *racionales* de la razón, al concebirlos como *barreras*. Barreras son límites *arbitrarios*, que no deberían darse, que son superables. Ahora bien, con estas barreras la filosofía de la identidad rechazó también los límites positivos de la razón y de la filosofía. La unidad de pensar y ser o la intuición no era en ella otra cosa que la unidad del *pensamiento* y de la *imaginación*, pues la imaginación o la fantasía es el pensamiento idéntico con la intuición. La filosofía se tornó ahora *bella*, poética, apacible, romántica, pero por ello también trascendente, supersticiosa, *absolutamente acrítica*. La condición originaria de toda crítica, la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo había desaparecido. El pensamiento *discernidor* y *determinador* fue con-

siderado ahora tan solo como una actividad finita, *negativa* —no es de extrañar, por tanto, que la filosofía de la identidad haya sucumbido finalmente, impotente y acrítica, al misticismo del sastre de Görlitzer—.[11]

En y con esta filosofía comenzó Hegel, en modo alguno como discípulo dependiente de su autor, sino como amigo con el amigo. Es el restaurador de la filosofía desde su caída en la región de la imaginación. Con razón un hegeliano le aplicó lo que Aristóteles dijo de Anaxágoras, que él había surgido como el único sobrio entre los ebrios de la filosofía de la naturaleza. La unidad de pensamiento y ser adquirió en él un significado racional —por lo demás, no un significado libre de crítica—. Su principio es el *Nous* pensante. Él asumió en la filosofía, y ciertamente como un momento de lo Absoluto mismo, el elemento del racionalismo, el entendimiento, el cual había sido excluido en la idea de lo Absoluto, sin duda no en cuanto a la imaginación y a lo que se aseguraba, pero sí en cuanto a la realidad. La expresión metafísica a este respecto es la afirmación: lo negativo, lo diferente, lo que es objetivo para la reflexión no se ha de concebir tan solo negativamente, solo de una forma finita sino como algo positivo, como algo esencial. Hegel posee en sí por tanto un elemento *negativo*, *crítico*. No obstante, estaba condicionado por la idea de lo Absoluto. Aunque reconocía en esta la ausencia del entendimiento —o del principio de la forma, ambos coinciden para él—, aunque ponía en el mismo este principio, concibió en realidad lo Absoluto de una forma diferente de Schelling. Aunque elevó la forma a un nivel esencial, la forma tenía a la vez, sin embargo,—lo que es acorde necesariamente con su concepto— de nuevo un significado meramente formal, y el entendimiento solo tenía de nuevo, *a pesar de todo,* un significado negativo. El contenido es verdadero, tiene profundidad especulativa —esto se afirmaba acerca de la filosofía de lo Absoluto—, pero se echa en falta el concepto, la forma. El concepto, la forma, el entendimiento fueron puestos como algo esencial en cuanto se reconocía su ausencia como carencia. Pero en cuanto el contenido es verdadero, es precisamente esta carencia solo una carencia *formal* —aquí se encuentra a la vez la prueba de lo que se ha dicho más atrás acerca del método de Hegel—. Por consiguiente, a la filosofía no le pertenece propiamente otra cosa que la forma, el concepto. El contenido —aunque la filosofía lo deba producir inmediatamente, mediante su propia actividad, en el interior de sí misma, en la medida en que ella ya lo ha asumido bajo la forma conceptual— es algo *dado*.

La filosofía solo lo ha de comprender por medio de la diferencia crítica entre lo esencial y lo inesencial, es decir, lo que añade la forma propia

---

[11] Alusión a la figura de Jacob Böhme, que ejerció un influjo importante en el desarrollo del pensamiento alemán, incluido el del joven Feuerbach *(N. del T.).*

de la representación, la sensibilidad etc. Por tanto la filosofía posee en Hegel, ciertamente, un significado crítico, pero no *genético*-crítico. La filosofía genético-crítica es aquella que no demuestra ni comprende dogmáticamente un objeto proporcionado por la representación —pues de objetos puramente reales, dados inmediatamente, es decir, mediante la *naturaleza*, vale de una forma incondicional lo que dice Hegel—, sino que investiga su *origen*, es aquella que duda si el objeto es un objeto real o solo una representación, en suma un fenómeno psicológico, es por consiguiente, aquella que distingue del modo más riguroso entre lo subjetivo y lo objetivo. La filosofía genético-crítica tiene fundamentalmente como objeto suyo las denominadas tradicionalmente *causae secundae*. Incluso, para mostrar mediante una *metáfora* esta relación con la filosofía absoluta —la que, puesto que solo piensa bajo la presuposición de lo Absoluto, convierte en procesos de lo Absoluto procesos psicológicos subjetivos y necesidades especulativas, por ejemplo, el proceso de mediación de Dios según Jacob Böhme— *de la misma manera* que se comporta la concepción puramente física o filosófico-natural con la consideración teológica de la naturaleza, que convierte a los cometas u otros fenómenos singulares en acciones inmediatas de Dios, como, por ejemplo, cuando la teología atribuye los ácidos biliares producidos por la picadura inocente de un insecto al demonio concebido como un ser personal.

La filosofía hegeliana es *mística racional* —por ello única en su género, por ello a la vez atractiva, y también repulsiva tanto para espíritus místico-especulativos para los que la unión de lo místico con lo racional constituye una contradicción insoportable, puesto que el concepto los decepciona, destruye el encanto místico de una representación oscura, como para mentes racionales, a las que repugna la unión del elemento racional con el místico—. La unidad de lo subjetivo y lo objetivo, *tal como* la concibió Schelling y la situó a la cabeza de la filosofía misma, y tal como subyace todavía a la filosofía de Hegel, por más que esta la sitúe en el lugar adecuado, aunque solo sea formalmente, a saber, al final de la filosofía, como resultado, esta unidad constituye para la filosofía un principio tan estéril como nocivo porque ella también en lo particular suprime la diferenciación entre lo subjetivo y lo objetivo, echa a perder, arruina el pensamiento genético-crítico, condicional: si fabula vera. Así, también Hegel, en particular, ha concebido realmente muchas representaciones, que solo expresan necesidades subjetivas, como si se tratara de una verdad objetiva porque él no se retrotrajo hasta la fuente, hasta la *necesidad* de estas representaciones, aquí y allá tomando como dinero contante y añadiendo a la cuenta, lo que visto a la luz, resulta de naturaleza altamente dudosa, se convierte lo secundario en primigenio y lo propiamente primigenio, o bien no es tomado en considera-

ción o bien es dejado a un lado como secundario. Se demuestran muchas cosas como racionales en y para sí que solo tienen una racionalidad particular, relativa.[12] Así, vemos también cómo al comienzo mismo de la *Lógica*, a causa de esta ausencia de una investigación *genético*-crítica, desempeña un papel la *nada* —una concepción que se encuentra muy próxima a la idea de lo Absoluto. Pero ¿qué es entonces esta nada? ¡Por los manes de Aristóteles! La nada es lo absolutamente carente de pensamiento y de razón.[13] La nada no puede *ser pensada* en modo alguno, pues pensar es determinar, como dice el propio Hegel. Si se pensara la nada, se la *determinaría*, y entonces ya no *seguiría siendo* nada. Por tanto, se ha afirmado con razón: non entis *nulla* est *scientia*.[14] Nihilum dicimus (Wolff), cui *nulla* respondet *notio.* El pensamiento solo puede pensar lo existente, dado que él mismo es una actividad real, *existente*. Se les ha reprochado a los filósofos paganos no haber superado la eternidad de la materia, del mundo. En ellos la materia solo significa el ser, solo era la expresión sensible del ser. Por tanto, solo se les reprocha que hayan *pensado*. Pero ¿han suprimido entonces los cristianos la eternidad, es decir, la realidad del ser? Solo la han desplazado a un ser particular, al ser divino, al que concibieron como causa de sí mismo, como un ser sin comienzo. El pensamiento no puede ir más allá de lo existente, pues no puede ir más allá de sí mismo porque solo es racional afirmar el ser, porque solo es posible pensar que han devenido este o aquel ser, pero no el ser mismo. La actividad pensante se corrobora como una actividad real, radical precisamente mediante el hecho de que su primer y último concepto es el del ser sin comienzo. La nada agustiniana, que solo impone tanto y le parece tan profunda a las mentes especulativas, debido precisamente a que no hay nada detrás, a que no es sino la expresión de la *absoluta arbitrariedad* y *ausencia de pensamiento*. Yo no puedo concebir ninguna otra causa del mundo que la absoluta arbitrariedad, es decir, no puedo imaginarme ninguna otra causa que la *ausencia* de causa, un mero acto de voluntad, vacío; pero en un mero acto de voluntad falta la razón, si no aduzco algo como causa que pudiera constituir una materia para el pensamiento, en realidad no digo nada, yo expreso tan solo mi propia ignorancia, mi propia arbitrariedad. La nada es un absoluto autoengaño, el *proton pseudos*, la mentira absoluta en sí misma.

El pensamiento de la nada es un pensamiento que se *refuta a sí mismo*. Quien piensa la nada, no piensa. La nada es la negación del pensamiento,

---

[12] Documentos acerca de esta cuestión serán aportados en otra oportunidad.

[13] «Tal como constato, Hegel llama a la nada misma lo falto de pensamiento.» «Ya en el ser determinado (según se indica en la *Lógica*, tercer volumen, p. 94) se considera como límite a la nada carente de pensamiento.».

[14] Véase también Aristóteles, *Analyt. Post.*, lib. II, c.7, sec. 2 y lib. I, sec. 10.

por tanto solo puede ser pensada convirtiéndola en *algo*. Por consiguiente, en el mismo momento en que se la piensa, *no* se piensa, pues yo pienso siempre lo *contrario* de la nada. «La nada es simple igualdad consigo misma». ¿De verdad? Pero ¿no son la simplicidad, la igualdad consigo *determinaciones reales*? ¿No pienso *nada* cuando pienso la simple igualdad? ¿No es negada por tanto la nada en el preciso momento en que quiero afirmarla? «La nada es vaciedad completa, carente de determinación y contenido, sin diferenciación en *ella misma*». ¿Está la nada desprovista de diferencia *en ella misma?* ¿No afirmo algo *en* la nada del mismo modo que en la creación de la nada se convierte a la nada en una cuasi materia, en cuanto se habría creado el mundo a partir *de ella*, ex nihilo? ¿Puedo por tanto expresar la nada, sin desmentirme a mí mismo? ¿Es la nada pura vaciedad? ¿Qué es vaciedad? Vacío es aquello donde no hay nada, pero donde debe o al menos puede haber algo, por tanto la vaciedad es la expresión de una capacidad. ¿Sería entonces, en cierto modo, la nada el ens capacissimum? ¿Es la absoluta falta de determinación y de contenido? Yo no puedo pensar lo carente de determinación y de contenido sin referirme al contenido y a la determinación. De lo carente de determinación no puedo formarme concepto alguno a no ser mediante la determinación. Yo expreso mediante la partícula «los»[15] una carencia, un defecto. Por consiguiente, pienso el contenido, la determinación como lo primero, porque es lo positivo. Por tanto, pienso la nada mediante lo que *no* es nada. Refiero la nada a lo que está lleno de contenido, pero allí donde establezco relaciones, pongo determinaciones. ¡Hasta tal punto es el pensamiento una actividad absolutamente determinada, es decir, *afirmativa,* que si se piensa lo absolutamente carente de determinación, es pensado como algo determinado, de forma por tanto que el pensamiento de la nada se revela inmediatamente mediante los hechos como un despropósito, como un pensamiento *no verdadero*, como algo *imposible* de ser pensado, como algo que *en modo alguno* se puede pensar! Si en realidad la nada fuera *pensable*, entonces desaparecería la diferencia entre la *razón* y la *sinrazón*, entre el pensamiento y la falta de pensamiento, se podría pensar y justificar *todo lo posible*, incluso lo más imposible, incluso el mayor absurdo. Por tanto también mientras se aceptó como un pensamiento, como una verdad la creación *de la nada*, se consideraban *posibles* las fantasías más absurdas, los más disparatados relatos milagrosos: no se trataba más que de consecuencias naturales de la nada que como una autoridad sacralizada se encontraba en la cúspide de la creación del mundo. La nada es el *límite* de la razón. Un kantiano concluiría de aquí, así como de otros límites, la *limi-*

[15] Partícula que en alemán se utiliza para expresar carencia, privación. Feuerbach acababa de referirse a lo carente de determinación *(Bestimmunglos)* y de contenido *(Inhaltlos)* *(N. del T.)*.

tación racional, un límite que la razón misma se pone a sí, que es la expresión de su esencialidad y realidad, puesto que la nada es la absoluta sinrazón. Si pudiera pensar la nada renunciaría a ser razón.

Pero «son cosas diferentes si se concibe o se piensa algo o la *nada*. Concebir o pensar la nada posee, por tanto, un significado. La nada está presente en nuestro concebir o pensar, posee, por tanto, un significado, o más bien es el mismo concebir y pensar vacíos». Pero un pensar *vacío* no es pensamiento alguno. El pensamiento vacío es desvariar, un pensamiento *imaginario* pero no real. Si pensar la nada tiene un significado —tiene ciertamente un significado, pero solo el de *no ser* pensamiento *alguno*—, y por cierto, un significado que de él se haya de concluir un significado objetivo de la nada: así del mismo modo *saber nada* significa también *saber*, y por ello, cuando afirmo de un ignorante: no sabe *nada*, alguien me puede replicar: por tanto le reconoces, no obstante, saber, él *sabe* nada, no es por tanto ignorante. La nada es solo una expresión efímera, afectiva referente a algo poco sólido, inapropiado, no esta o aquella realidad determinada, no algo racional, etc., como cuando digo: lo que se contradice es nada, donde la nada es solo una tautología, no significa otra cosa que: se contradice, se refuta mediante sí misma, es irracional.

La nada solo tiene aquí un significado *lingüístico*. Pero se puede objetar de nuevo: «la nada tiene empero su ser en el pensar, representar etc. pero que no por ello *existe*, que este ser consiste solo en pensar o representar». Concedido que esto tiene lugar en nuestro representar, imaginar, pero ¿pertenece por ello a la lógica? También encontramos los fantasmas en nuestro representar, pero pertenecen por ello como un ens real, pongamos por caso, a la psicología? Pertenecen, sin duda, a la filosofía, pero solo con vistas a que se investigue el origen de la visión y la creencia en los fantasmas. Y ¿qué otra cosa es en realidad la nada sino un espectro, un fantasma de la imaginación especulativa? ¿Una representación que no es *ninguna* representación, un pensamiento que no es *ningún* pensamiento, de la misma manera que un fantasma es un ser que *no* es ser alguno, un cuerpo que no es *ningún* cuerpo? Y ¿no debe la nada, lo mismo que el fantasma, su existencia a la *oscuridad?* Para una conciencia sensible, ¿no desempeña la oscuridad el mismo papel que la representación de la nada para una conciencia abstracta? El propio Hegel dice: «La nada es aquí la pura ausencia del ser, el nihil privativum*,* del mismo modo que la oscuridad es la ausencia de luz». Aquí se constata por tanto un parentesco entre la nada y la oscuridad, —un parentesco que también se manifiesta inmediatamente en el hecho de que en la misma medida en que el ojo no puede *ver* la oscuridad, así tampoco la inteligencia puede *pensar* la nada. Pero esta innegable afinidad nos conduce a su origen común—.

La nada, como lo *contrario* del ser, es un producto de la imaginación oriental que concibe lo *inesencial mismo como esencial*, que contrapone a la vida la muerte como un *principio destructivo autónomo*, a la luz la noche como si ella no fuera tan solo la pura ausencia de luz, sino algo positivo para sí. Por consiguiente, tanta o tan poca realidad tiene la noche como un ser opuesto a la luz, tanto o tan poco fundamento y realidad racional tiene la nada como lo opuesto del ser como tal. Pero la noche solo es sustancializada allí donde el hombre todavía no distingue entre lo subjetivo y lo objetivo, allí donde convierte sus impresiones y sensaciones *subjetivas* en propiedades objetivas, allí donde el horizonte de su círculo representativo es todavía extremadamente limitado, allí donde considera su punto de vista local como el punto de vista del mundo, del mismo Universo, allí por tanto donde la desaparición de la luz *para él* es concebida como una desaparición real, la oscuridad como el ocaso de la misma fuente de la luz, el sol, y allí donde precisamente solo se puede explicar el oscurecimiento mediante la aceptación de un ser *particular*, enemigo de la luz, al que también en el caso de un eclipse lo concibe bajo la figura de un dragón o de una serpiente en lucha contra la esencia de la luz. La oscuridad concebida como un ser particular, enemigo de la luz, solo tiene su fundamento en una oscuridad intelectual: ella solo existe en la imaginación. En la naturaleza no existe *ninguna oposición real* de la luz. La materia no es en y para sí lo oscuro, sino lo *translúcido* o aquello que es claro *a no ser* para sí mismo. La luz es solo, por utilizar términos escolásticos, la realidad, el actus de una posibilidad, de una potentia, que se encuentra en la materia misma. Por ello, toda oscuridad es solo relativa. Incluso la espesura no es opuesta a la luz. Prescindiendo del espesor del diamante o cristal transparentes —hay cuerpos que, incluso habiendo sido densificados, como, por ejemplo, un papel empapado en aceite, se vuelven transparentes. Incluso los cuerpos más compactos y oscuros se vuelven transparentes, cortándolos en finas láminas (véase Lambert, *Photometria* sec. 617)—. Ciertamente, no hay ningún cuerpo *absolutamente* transparente, pero esto es debido —haciendo abstracción de causas empíricas más inmediatas— a la autonomía del cuerpo y es y resulta tan natural como el que el mismo pensamiento que ha sido asumido por diferentes seres pensantes, experimenta un cambio en ellos. Este cambio se debe a su autonomía, a su propia actividad. Pero esta actividad propia no muestra todavía por ello ninguna oposición respecto a la actividad del ser que comunica, que revela sus pensamientos.

Con la nada ocurre como con la noche zoroástrica. La nada constituye solo una barrera de la representación humana. No se deriva del pensamiento sino del *no*-pensamiento. La nada es precisamente nada —por ello también nada para el pensamiento, no cabe decir ulteriormente nada sobre

ello, la nada se refuta a sí misma—. Únicamente la fantasía convierte la nada en algo sustantivo, pero solo de forma que metamorfosea la nada en un ser fantasmagórico, inesencial. Por tanto, Hegel no ha investigado la génesis de la nada, ha tomado la nada como dinero contante. La oposición entre el ser y la nada como tal tampoco es por consiguiente, en modo alguno, (a causa del significado que acabamos de exponer de la nada) —dicho sea de pasada— una oposición universal metafísica,[16] se sitúa más bien en un ámbito determinado, en la relación de lo individual con lo universal, del individuo con el género, y por cierto, del individuo que representa y reflexiona. El género es la *indiferencia* respecto al individuo singular. El individuo reflexionante posee en sí la conciencia del género. Puede, por tanto, ir más allá de su ser real, ponerlo como indiferente y anticipar su no ser en la representación y en oposición a su ser real —solo respecto a esta oposición, pero únicamente en cuanto es representada, posee también un significado el no ser—. ¿Qué relevancia tengo? —así puede hablar el hombre a sí mismo—, ¿qué relevancia tiene la vida? ¿Qué importancia tiene la muerte? Resulta irrelevante si vivo o *no vivo*. Y una vez que me muera me tornaré inconsciente e indoloro. El no ser es concebido y objetivado aquí como el estado de la pura apatía e insensibilidad. La unidad del ser y la nada solo alcanza por tanto su significado positivo como *indiferencia* del género o de la conciencia del género respecto al ser individual, pero la *oposición* misma del ser y la nada solo existe en la representación, pues el ser existe ciertamente en la realidad, o más bien él mismo es lo real, pero la nada, el no ser solo existe en la representación y en la reflexión.

Pero lo mismo que ocurre con la nada en el seno de la *Lógica*, ocurre también con otros temas de la filosofía hegeliana. Hegel ha puesto —y por cierto, no por casualidad, sino a consecuencia del espíritu de la filosofía especulativa alemana desde Kant y Fichte— y ha dejado a un lado las *causae secundae,* que muy a menudo son las *causae primae,* y solo son verdaderamente aprehendidas allí donde son interpretadas no solo de una forma empírica, sino también metafísica, Hegel ha dejado a un lado los motivos y causas *naturales*, los fundamentos de la filosofía genético-crítica. Desde el extremo de un subjetivismo hipercrítico nos hemos precipitado, de la mano de la filosofía absoluta, al extremo de un objetivismo acrítico.

---

[16] En la filosofía griega, la oposición del ser y el no ser es solo, manifiestamente, la *expresión abstracta* de la oposición entre afirmación y negación, de realidad e irrealidad en el sentido de verdad y no-verdad. Manifiestamente, esta oposición, al menos en el *Sofista* de Platón, no tiene ningún otro *significado* que el de la oposición de verdad y no-verdad, por consiguiente, el concepto intermedio entre el ser y el no ser, en torno al que todo gira aquí, es el concepto de *diferencia*, pues donde no hay *ninguna diferencia*, *no hay verdad alguna*, allí donde todo indistintamente es verdadero, como ocurre en los sofistas, nada es verdadero.

Ciertamente, los anteriores tipos de explicación, naturales y psicológicos se mostraban superficiales, pero solo debido a que no se reconocía a la lógica en la psicología, a la metafísica en la física, ni a la razón en la naturaleza. Si, por el contrario, se aprehende verdaderamente la naturaleza —aprehendida como la razón objetiva—, entonces se nos presenta como el único canon tanto de la filosofía como del arte.

Lo supremo del arte es la *figura* humana —figura no solo en el sentido más literal sino también en el de la poesía—, lo supremo de la filosofía es el *ser* humano. La figura humana ya no es una figura limitada, finita —de lo contrario, el espíritu poético podría eliminar fácilmente estas barreras y hacer surgir a partir de ella una figura superior—, ella es el género de las múltiples especies animales, pero que, precisamente, en el hombre ya no existe como especie, sino *como género*. El ser humano ya no es un ser particular, subjetivo, sino un ser universal, pues el hombre tiene al Universo como el objeto de su impulso cognoscitivo, pero solo un ser *cosmopolita* puede convertir al cosmos en su objeto. *Simile simili gaudet.* Sin duda las estrellas no son objeto de una intuición sensible inmediata, pero sabemos lo fundamental, a saber, que *ellas* obedecen a las *mismas leyes* que nosotros. Vana es por tanto toda especulación que pretende ir más allá de la naturaleza y del hombre —tan vana como el arte que pretende ofrecernos algo más elevado que la figura humana, pero que en su lugar solo nos ofrece figuras caricaturescas—. Vana es, por tanto, la especulación que desde entonces se ha elevado y hecho valer contra Hegel —la especulación de los «positivistas», pues en lugar de avanzar *más allá* de Hegel, ha caído profundamente *por debajo* de Hegel, en cuanto no ha llegado a comprender precisamente los guiños más significativos que ha ofrecido Hegel y, ya antes que él, Kant y Fichte, sin duda a su manera—. La filosofía es la ciencia de la realidad en su verdad y totalidad, pero el compendio de la realidad es la *naturaleza* (naturaleza en el sentido más universal de la palabra). Los misterios más profundos se encuentran en las cosas más sencillas y naturales que pisa con los pies el desfallecido especulador fantasioso que pretende ir más allá. Solo el retorno a la naturaleza es la fuente de salvación. Es falso concebir la naturaleza en contradicción con la libertad ética. La naturaleza no solo ha construido el taller ordinario del estómago, sino también el templo del cerebro. No solo nos dio una lengua con papilas, que corresponden a la vellosidad intestinal, sino también orejas a las que solo fascina la armonía de los sonidos, y ojos a los que solo seduce la esencia celeste, desinteresada de la luz. La naturaleza solo muestra su oposición a la libertad fantasiosa, pero no contradice a la libertad *racional*. Cada vaso de vino que bebemos en demasía constituye una prueba muy patética e incluso «peripatética» de que el servilismo de la pasión altera la sangre, una prue-

ba de que la *sôfrosýne* griega es totalmente acorde con la naturaleza. El mismo principio fundamental de los estoicos, digo de los estoicos, de los estoicos rigurosos, este espantajo de los moralistas cristianos, era, según es sabido, homologouménos tei phýsei zên (L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*).

2. El horizonte de una filosofía del futuro

Ya el joven Feuerbach se preguntaba si la filosofía de Hegel no vendría a ser «el mundo pasado en cuanto mundo intelectual», la expresión de aquello que la humanidad fue en el pasado pero ya no es más. Por el contrario, la filosofía feuerbachiana, en sintonía con el espíritu de la época, estuvo íntimamente orientada hacia el futuro. He aquí como se expresa Feuerbach en su escrito programático: Principios de la filosofía del futuro, *en el horizonte de un nuevo paisaje intelectual.*

[…] Los he denominado Principios de la filosofía del *futuro,* en atención a que la actualidad, por lo general, como una época de ilusiones refinadas y de rancios prejuicios, es incapaz de aprehender, por no hablar de valorar, las *verdades elementales* de las que se han extraído estos Principios, y es incapaz de hacerlo debido precisamente a este carácter elemental.

La filosofía del futuro tiene el cometido de conducir de nuevo la filosofía desde el reino de las «almas difuntas» al reino de las almas *encarnadas*, *vivas*, de hacerlas descender desde la divina beatitud intelectual, carente de necesidades, al ámbito de la *miseria humana*. Para este cometido ella no necesita otra cosa que un entendimiento y un lenguaje *humanos*. Pero solo a las generaciones futuras les está reservado pensar, hablar y obrar de una forma pura y verdaderamente humana. En la actualidad todavía no se trata de *describir* al hombre, sino de sacarlo fuera del fango en el que estaba inmerso. Estos Principios son también fruto de este agrio trabajo de limpieza. Su cometido consistió en derivar a partir de la filosofía de lo Absoluto, es decir, de la Teología, la necesidad de la filosofía del hombre, es decir, de la antropología, y fundamentar la *verdad* de la filosofía *humana* mediante la *crítica de la divina*. Por consiguiente, para su valoración se presupone un conocimiento preciso de la reciente filosofía. Las consecuencias de estos Principios no se harán esperar (…).

La nueva filosofía es la *disolución completa*, *absoluta, sin contradicciones de la Teología en la Antropología*, pues ella no es solo, tal como ocurría en la antigua filosofía, la disolución de la misma en la razón, sino también *en el corazón*, en pocas palabras, en el ser *completo, real* del hombre. Pero también a este respecto ella es tan solo el *resultado necesario* de la antigua filosofía

—pues lo que ya se disolvió en el entendimiento, debe terminar por disolverse también en la *vida*, en el *corazón*, en la *sangre* del hombre—, pero a la vez también como *verdad* de la misma, y por cierto como una verdad *nueva, independiente*, pues solo la *verdad hecha carne y sangre* es *verdad*. La antigua filosofía volvió a caer *necesariamente* de nuevo en la Teología: lo que solamente ha sido disuelto *en el entendimiento*, tan solo *en abstracto*, todavía conserva una *oposición* en el *corazón*. Por el contrario, la nueva filosofía no puede *ya mostrarse reincidente*: aquello que está muerto en el cuerpo y en el alma a la vez, tampoco puede retornar de nuevo como fantasma. (Ludwig Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*).

3. Reivindicación de una filosofía de la finitud

Hegel intentó confrontarse a una filosofía de la finitud abandonada a sí misma hacia la que veía dirigirse el mundo moderno. Frente a ello no dudó en afirmar que el concepto de verdadera infinitud constituía el concepto fundamental de la filosofía. Feuerbach, por el contrario, reivindica esa filosofía de la finitud frente a su maestro Hegel, pese a las aporías de las que no logra desembarazarse en esta cuestión. Con vistas a mostrar el pensamiento feuerbachiano a este respecto reproducimos en primer lugar un pasaje surgido en el marco de los debates provocados por la publicación de La esencia del Cristianismo *y, a continuación, recogemos algunos fragmentos de su escrito programático* Tesis provisionales para la reforma de la filosofía.

Hegel parte de lo *infinito*, yo de lo *finito*. Hegel pone lo *finito* en lo *infinito*, porque él toma todavía como punto de partida la antigua concepción metafísica de lo Absoluto, lo infinito y, ciertamente, *de forma* que muestra en lo infinito la necesidad de la limitación, de la determinación, de la finitud, yo pongo lo *infinito* en lo *finito*. Hegel *contrapone* lo infinito a lo finito, lo *especulativo* a lo *empírico*; por lo que a mí se refiere, debido precisamente a que ya encuentro lo infinito en lo finito, lo especulativo en lo empírico, lo infinito no es otra cosa que la *esencia de la finitud*, lo especulativo no es otra cosa que la *esencia* de lo empírico, y asimismo los «misterios especulativos» de la religión no son sino verdades empíricas (Ludwig Feuerbach, *Zur Beurteilung der Schrift «Das Wesen des Christentums»*).

El *Espíritu absoluto* de Hegel no es otra cosa que el llamado espíritu *finito*, *abstracto*, separado de sí mismo, de la misma manera que el ser infinito de la Teología no es otra cosa que el ser finito *abstracto*.

El Espíritu absoluto se revela o realiza según Hegel en el arte, en la religión, en la filosofía. Esto significa, traducido al alemán: el *espíritu del*

arte, de la religión, de la filosofía es el Espíritu absoluto. Pero no cabe separar el arte del sentimiento y la intuición humanos, ni la religión del ánimo y de la fantasía, ni la filosofía del pensamiento, en pocas palabras, no cabe separar el Espíritu absoluto del espíritu subjetivo o de la esencia del hombre, sin volver a situarnos en el viejo punto de vista de la Teología, sin volver a concebir el Espíritu absoluto como un espíritu *ajeno*, diferente del ser humano, es decir, como un fantasma que existe fuera de nosotros.

El *arte* es la prueba *manifiesta*, de que el Espíritu absoluto es el llamado *espíritu finito, subjetivo,* de que por tanto aquel no puede ni debe ser separado de este. El arte surge a partir del sentimiento de que la vida del más acá constituye la verdadera vida, de que lo *finito* es lo *infinito*, —surge a partir del entusiasmo por un ser *determinado, real* como el ser *supremo, divino*—. El *monoteísmo* cristiano no posee *en sí ningún principio* de *creatividad artística* o *científica*. Solo el *politeísmo*, la llamada *idolatría,* es fuente *del arte y de la ciencia*. Los griegos solo se elevaron a la consumación del arte plástico, mediante el hecho de que consideraron de una *forma incondicional* y *sin reservas* la figura humana como la figura suprema, como la figura de la Divinidad.

La conciencia decidida, hecha carne y sangre, de que lo humano es lo divino, lo finito lo infinito, es la fuente de una poesía y arte nuevos, que, en lo relativo a energía, profundidad y fuego, superará los existentes hasta ahora. La fe en el más allá es una fe absolutamente no poética. El dolor es la fuente de la poesía. Solo quien siente la pérdida de un ser finito como una pérdida infinita, posee la capacidad de elevarse a un fuego lírico. Solo el estímulo doloroso del recuerdo de lo que *ya no existe más* es el primer artista, el primer idealista en el hombre. Pero la fe en el más allá convierte todo dolor en apariencia, en carente de verdad.

La filosofía que deriva lo finito de lo infinito, lo determinado de lo indeterminado, *no logra alcanzar una verdadera afirmación de lo finito y de lo determinado*. Lo finito es derivado de lo infinito —es decir: lo infinito, lo indeterminado es determinado, *negado*—; se admite que lo infinito sin determinación, es decir, *sin finitud*, no es *otra cosa* que la *realidad* de lo infinito, puesta como lo *finito*. Pero la inesencialidad negativa de lo Absoluto sigue siendo tomada como fundamento. Por consiguiente, la finitud afirmada siempre es superada de nuevo. Lo *finito* es la *negación* de lo *infinito* y de nuevo lo *infinito* es la *negación* de lo *finito*. La filosofía de lo Absoluto es una *contradicción*.

La verdad de lo finito solo es expresada por la filosofía absoluta de un modo *indirecto, invertido*. Si solo lo infinito existe, si solo él posee *verdad* y *realidad* en cuanto se *determina*, es decir, si no es puesto como infinito sino como *finito*, entonces lo *finito* es en verdad lo *infinito*.

El cometido de la verdadera filosofía no consiste en reconocer lo infinito como lo finito sino en reconocer lo finito como lo *no* finito,

como lo infinito, o bien, no en poner lo finito en lo infinito sino lo infinito en lo finito.

El comienzo de la filosofía no es Dios, o bien el comienzo de lo Absoluto no es lo Absoluto, ni el ser como *predicado* de la idea —el comienzo de la filosofía es lo finito,[17] lo determinado, lo *real*—. Lo infinito no puede ser pensado *sin* lo finito. ¿Puedes pensar, definir *la* cualidad, sin pensar una *determinada cualidad?* Por consiguiente, lo primero no es lo indeterminado, sino lo determinado, pues la cualidad *determinada* no es otra cosa que la cualidad *real*, la cualidad real precede a la cualidad pensada.

Lo infinito constituye la *verdadera esencia* de lo finito —lo finito *verdadero*. La especulación no es sino el *empirismo verdadero* y *universal*. Uno de los pensamientos más profundos y verdaderos de Hegel es aquel que afirma, si bien incidentalmente, en la Historia de la filosofía, en el marco de la filosofía de Aristóteles: «Lo *especulativo* es lo *empírico* tomado en su *totalidad*».

Lo infinito de la religión y de la filosofía no es ni era otra cosa que alguna *realidad finita,* alguna realidad determinada, pero *mistificada,* es decir, una realidad finita, determinada, *con el postulado* de no ser *algo* finito, *algo* determinado. A la filosofía especulativa se le ha podido hacer *el mismo reproche* que a la teología —el haberse limitado a convertir las determinaciones de la realidad o de la finitud en determinaciones, predicados de lo infinito, solo mediante la *negación* de las determinaciones, en las que ellas son *aquello que son*—.

Todas las determinaciones, formas, categorías, o como se las quiera denominar, que la filosofía especulativa ha eliminado de lo Absoluto y ha desplazado al ámbito de lo *finito*, de lo *empírico* constituyen precisamente la *verdadera esencia* de lo finito, el *infinito verdadero*, los *verdaderos y últimos misterios* de la filosofía. (L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*).

4. Feuerbach evalúa en su madurez su relación con Hegel

A pesar de su distanciamiento crítico de Hegel, tempranamente iniciado, Feuerbach fue consciente a lo largo de su vida de que la herencia hegeliana había sido determinante para él, y también para el resto de los Nuevos Hegelianos. A este respecto parece significativo un escrito póstumo redactado en torno al año 1848, después de los

[17] La palabra *finito* la tomo siempre solo en el sentido en que la toma la filosofía «absoluta», la cual desde el punto de vista de lo Absoluto considera lo real, lo efectivo como lo no efectivo como lo nulo, debido a que ella considera lo no real, lo indeterminado como lo real, aun cuando por otro lado, desde el *punto de vista de la nulidad*, lo finito, lo nulo se le presenta como lo real —una contradicción que aparece especialmente en la primera filosofía de Schelling, pero que todavía se encuentra también en la *base* de la filosofía hegeliana—.

más relevantes escritos feuerbachianos publicados en los primeros años cuarenta. El escrito en cuestión lleva por título «Relación con Hegel» (Verhältnis zu Hegel).

Ciertamente, yo no pertenezco a aquellos para quienes un Kant y Fichte, un Lutero y un Lessing, un Goethe y un Hegel hubieran vivido y actuado en balde. Sí, estuve en una relación más íntima e influyente con Hegel que con cualquiera de nuestros antepasados espirituales, pues le conocí personalmente, fui durante dos años su oyente, su oyente atento, indiviso, entusiasta. Yo no sabía lo que quería y lo que debería hacer, tan confuso y desgarrado me encontraba cuando llegué a Berlín. Pero apenas le había escuchado un semestre, y ya mi cabeza y mi corazón se habían asentado mediante su influjo: supe lo que quería y lo que debería hacer: ¡No Teología sino Filosofía! ¡No desvariar y fantasear, sino aprender! ¡No creer sino pensar! Él fue aquel a través del que llegué a tomar conciencia de mí y del mundo. Fue él a quien yo denominé entonces «mi segundo padre» y a Berlín mi ciudad natal en el plano espiritual. Él fue el único hombre que me hizo sentir y experimentar lo qué es un docente, el único en el que encontré un sentido para esta palabra, de lo contrario tan vacía, al que, por consiguiente, me consideré deudor de un agradecimiento íntimo. Mi maestro fue por tanto Hegel, yo su discípulo. Yo no lo niego, más bien lo sigo reconociendo todavía hoy con agradecimiento y alegría. Y, ciertamente, lo que nosotros hemos sido alguna vez, no desaparece de nuestro ser, aun cuando lo hiciera de nuestra conciencia. Pero ¿no constituye un gran error cuando solo desde el periodo universitario se quiere datar el ser característico de un hombre? —de un hombre y escritor, debería haber dicho en sintonía con el sentido de estos cronistas, pues ellos debido al hecho de que separan por completo al pensador, al escritor, del hombre, hacen de aquellos un ser totalmente independiente de este—. Pero la partida de nacimiento es anterior a la matriculación, el hombre es antes miembro de la Humanidad que de la Universidad. ¿Cómo se puede entonces prescindir de este pasado? No obstante, olvidémonos también de este y tomemos el periodo universitario como el momento en el que el hombre comienza a ser un ser interesante para los demás. ¿Es entonces solo el joven el que decide una vez por todas acerca de la esencia, del carácter del hombre? ¿Es entonces el hombre meramente una copia y continuación del joven, y no un ser que se sigue formando continuamente y de una forma independiente, y que así como avanza en años también lo hace en conocimientos y experiencias? ¿No hay, pues, ningún otro maestro, ninguna otra instancia formadora de los hombres que los profesores universitarios? ¿Se agota nuestra capacidad de pensar y de aprender con aquello que inicialmente recibimos en la Universidad? ¿Cómo merecerá

la pena entonces seguir viviendo todavía? ¿Está únicamente el cuerpo sometido a un constante proceso metabólico, y no el espíritu? ¿Cambia con los años tan solo el gusto físico, y no también el espiritual? Cuando me marché a la Universidad se me obsequió a la despedida con mi plato preferido: se trataba de patatas gratinadas. Y cuando de niño veía cómo mi padre comía arenques enteros, mientras que a mí solo se me ofrecían trocitos, no abrigaba otro deseo que el de avanzar lo suficientemente en la vida como para poder comer también yo un arenque entero. ¡Qué disparatado sería que un gastrónomo se limitara a clasificar a los hombres de acuerdo con lo que comieran, que de una forma acorde con los platos preferidos del niño o del joven definiera al hombre adulto como «patativoro» o «arenquivoro»!

Ustedes me objetarán afirmando que el hecho de que yo sea hegeliano no se basa en modo alguno en mis años universitarios. Que yo mismo habría suscitado y confirmado ese hecho mediante mis clases como docente,[18] mediante mi primer escrito, mediante mi colaboración en revistas, que solo estaban dedicadas a la filosofía hegeliana. Ciertamente, no solo estudié filosofía hegeliana durante un tiempo, sino que también la enseñé, y desde luego no solo debido al motivo involuntario de que la boca importuna con aquello de lo que la cabeza y el corazón están llenos, sino también por estar convencido de que el cometido de un joven docente de filosofía no es familiarizar a los estudiantes con sus propias y oscuras opiniones y ocurrencias, sino con las teorías de filósofos históricamente reconocidos. Yo enseñé la filosofía hegeliana en cuanto historiador, primeramente como alguien que se identifica con su objeto o, más bien, que es uno con él, porque no conoce ninguna otra cosa mejor, después como alguien que se diferencia y se separa de su objeto para hacerle justicia histórica, pero con ello se esfuerza para interpretarlo tanto más correctamente. Ya compartía este punto de vista cuando irrumpí como escritor, con mi propio nombre.[19] Entonces ya había llevado a cabo el proceso de separación entre la forma y la esencia de la filosofía hegeliana, dejando caer la forma y conservando la esencia. Yo era un hegeliano esencial o ideal, pero no uno formal, literal. Hegel no era para mí la realidad de la idea absoluta ni su filosofía la realidad misma de la filosofía como tal. No hice con él ninguna excepción a la

---

[18] Aun cuando a Feuerbach le estuvo vedado el acceso a la condición de *Professor,* durante algún tiempo va a impartir clases de filosofía en la Universidad de Erlangen. Esas clases del joven Feuerbach versaron sobre Lógica, Metafísica e Historia de la filosofía moderna *(N. del T.).*

[19] Feuerbach se refiere aquí al primer volumen de su historia de la filosofía: *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza* (1833) *(N. del T.).*

ley de toda finitud enunciada por el propio Hegel. Yo también distinguí en su filosofía entre el espíritu y la letra, entre el compendio de su *Lógica* sobre el papel y la idea de la misma, entre lo que él dijo y lo que quiso decir o algo que puede ser dicho en el reino del espíritu, de la idea como algo todavía posible, algo todavía no formulado, algo todavía futuro. Yo, en mis juicios, me sentí condicionado por Hegel, de una forma general, pero no de una forma particular, como si se tratara del Jehová o Alá filosófico, sino más bien como el Zeus de la moderna filosofía, que me dejaba suficiente libertad para entusiasmarme también por otros filósofos, a saber, Espinoza, Descartes, Malebranche, Fichte, también por Kant, incluso por Bacon.

En el momento de mi aparición como escritor en ciernes, me situaba en el punto de vista de la filosofía especulativa en general, y de la filosofía hegeliana en particular, solo en la medida en que constituye o constituía la última y más completa expresión de la filosofía especulativa, a la vez que la más próxima a mí desde el punto de vista cronológico. Y yo me situaba en este punto de vista ya respecto a la naturaleza del objeto, que constituía el tema de mi escrito, pues su meta no era otra que la de exponer a los principales filósofos especulativos, aprehender el verdadero sentido de sus teorías, y no existe otro medio de alcanzar el verdadero conocimiento que la identificación. El que yo, ya en esta época, había superado por completo los límites de una escuela filosófica particular, lo demuestran mis aforismos humorístico-filosóficos.[20] Ciertamente, quien haya llegado a una tal libertad y claridad de espíritu que pueda aprehender y expresar sus pensamientos, tal como ocurre en este escrito, de forma que hayan desaparecido todos los rasgos de la escuela, ese tal ya no pertenece a una escuela. Sin duda, el pensamiento fundamental, la idea de este escrito que atribuye la inmortalidad del espíritu solo a su actividad y efectividad actuales, y concibe la esencia del alma solo de acuerdo con el objeto de su actividad esencial y característica, concibe la esencia de la misma solo como una identidad del sujeto y del objeto (*sit venia verbo*), de acuerdo con el sentido y el espíritu de la filosofía hegeliana que contrapone por doquier lo concreto a lo abstracto, el más acá al más allá, pero se trata, sin embargo, de una concepción específicamente hegeliana y se encuentra en conexión con tendencias y concepciones, de las que el propio Hegel solo es una expresión, no la causa, pero solo su concepción del alma respecto a sus, por así decirlo, teorías morales, no metafísicas.

---

[20] Referencia al escrito feuerbachiano *Abälard und Héloise oder Der Schriftsteller und Mensch. Eine Reihe humoristisch-philosophischer Aphorismen* (1834) *(N. del T.).*

Por lo que se refiere a mis criticas del Anti-Hegel,[21] resultaría muy superficial concluir del hecho de que si alguien se opone al adversario de una cosa se siga inmediatamente que se sea partidario incondicional de esa cosa. Lessing se oponía a los adversarios —de entonces— de la ortodoxia, pero no por ello era en modo alguno un auténtico ortodoxo, un ortodoxo para siempre —pues el hombre cree que lo que él es efectiva y verdaderamente ha de ser para siempre, que lo que en este momento estima verdadero lo considera verdadero para el tiempo posterior, elimina en sus pensamientos toda posibilidad de otra concepción distinta—, sino tan solo un ortodoxo coyuntural, provisional, relativo, que solo defendía la fe contra los ataques improcedentes. Así también yo me pronunciaba a favor de Hegel, pero solo movido por motivos provisionales, que no me comprometían para siempre, solo porque yo no podía compartir lo que se le reprochaba y lo que se alegaba contra él, solo porque en sus adversarios no acertaba a ver sino a adversarios de la filosofía en cuanto tal o bien filósofos superficiales. Sin duda, el Anti-Hegel *ya* se encontraba en mí, pero precisamente debido a que este tan solo [...] a medias, en desacuerdo consigo, todavía era un hombre en conflicto consigo mismo en aspectos esenciales, le impuse silencio. No obstante, el punto de vista desde el que consideraba y exponía la filosofía hegeliana no era el específicamente hegeliano, a saber, el puramente lógico o metafísico, sino uno de carácter más psicológico.[22] El tema del que me ocupaba entonces especialmente, que también había convertido en objeto de mi disertación doctoral,[23] era la relación de la razón con el hombre, de lo universal con lo individual, del pensamiento con el individuo, del espíritu con el cuerpo. El pensamiento es la actividad de lo universal, lo universal que se afirma como siendo el objeto, como conociéndose a sí. Como ser pensante no soy por tanto un ser individual sino universal, no este, no uno sino ninguno, no diferente de los otros sino siendo uno con ellos. Solo existe un Dios, se solía decir. Solo hay una razón, se dice ahora, por el contrario. La razón no es por tanto una cualidad, una capacidad o una facultad mía, de este hombre individual, sensible. Ella es algo separado de mí, separado de los otros —*el Nous* (espíritu, razón, entendimiento) es sin mezcla, tal como afirmó Anaxágoras, *horismós* (separado para sí), según ya señaló Aristóteles—, está en relación con los hombres —una relación que, por cierto, está propiamen-

[21] Feuerbach no dudó en oficiar como defensor de la filosofía de Hegel ante lo que consideraba críticas inadecuadas de la misma. Véase su escrito: *Kritik des «Anti-Hegels». Zur Einleitung in das Studium der Philosophie* (1835) *(N. del T.)*.

[22] Se trata, en efecto, de uno de los rasgos distintivos de la recepción feuerbachiana de Hegel *(N. del T.)*.

[23] El escrito llevaba por título : «De ratione, una, universali, infinita» (1828) *(N. del T.)*.

te en contradicción con su esencia monoteísta—, el vínculo de la naturaleza con el hombre, la identidad del yo y el tú. Los fenómenos que demuestran una dependencia de la razón respecto a los elementos físicos conciernen, por tanto, solo al individuo, no a la razón misma.

¿Cómo? ¿Se oscurece la razón cuando el sueño cierra mis ojos? Mientras yo duermo, piensan otros. El pensamiento constituye una actividad ininterrumpida. Ciertamente, aquí se ha pasado por alto, lo que, sin embargo, es muy característico de este punto de vista del pensamiento absoluto, que esta continuidad, esta ininterrupción no solo vale respecto al pensamiento, sino también respecto al sentir y a la vida en general, y que los otros solo piensan en mi lugar, porque a la vez sienten también en mi lugar. Pues si, por cierto, no hay para el hombre ningún sentir sin pensar, sin conciencia, tampoco hay a la inversa ninguna conciencia sin sentimiento; incluso la conciencia no es propiamente otra cosa que el sentimiento consciente, sentido. Por lo demás, esta concepción de la razón es algo insoslayable para el pensamiento, si se quiere poner a salvo la impasibilidad, la inmaterialidad del alma, del espíritu, de la razón, pues convertir a la razón, al espíritu en una pluralidad significa convertirla en un ser material, pues habría que convertir la pluralidad de espíritus en meros números. Si el sujeto pensante es un sujeto singularizado, diferenciado de otros, individual, entonces es un sujeto sensible; de la misma forma también ocurre que allí, donde se habla de los espíritus, del reino de los espíritus inmortales, no se tenga *in mente* y ante la vista otra cosa que precisamente los hombres, los individuos que pertenecen al mundo de los sentidos, solo que ahora en cuanto seres fantasiosos aparecen separados de lo burdamente corporal. Si existen tantas facultades pensantes, tantos espíritus, tantas almas como hay cuerpos, entonces se renunciaría desde un principio al concepto fundamental del alma como algo diferente del cuerpo, como algo no sensible, pues ¿cómo hacerse presente el alma en la separación espacial de un cuerpo de otro si no se identifica en nada con este cuerpo, siendo por tanto algo no sensible? ¿cómo puede estar presente el alma *aquí* en este cuerpo si el aquí no está en contacto con ella, está excluido de su esencia? ¿cómo puede ella ser el alma de este cuerpo que existe aquí y no serlo a la vez del cuerpo que existe allí, si no es algo, una pasión, una determinación, una afección del cuerpo que es a la vez propia del cuerpo? En pocas palabras, así como muchos dioses son dioses sensibles, manifiestamente sensibles —pues también el monoteísta es latentemente un ser sensible—, así también muchos espíritus, muchas almas no son seres bienaventurados, espirituales sino sensibles. La unidad se identifica con lo no sensible, la pluralidad con la sensibilidad. La unidad de la razón es por tanto un resultado necesario del espiritualismo consecuente.

Por lo demás, por muy hegeliana que sea la concepción y la determinación del pensamiento, en cuanto lo universal que se afirma a sí mismo, el planteamiento y la solución del cometido desde el punto de vista de la filosofía hegeliana resultan, sin embargo, unilaterales, abstractos. Pues de acuerdo con esta, por medio de la unidad dialéctica de lo universal y lo individual, por medio de las proposiciones: lo universal es lo individual, lo individual lo universal, habría yo desarrollado o realizado la sustancia espinozista de la razón una y universal hasta el individuo, la individualidad, y por tanto debería transformar la relación platónica en virtud de la que el individuo solo participa en la razón, en la entelequia aristotélica para solucionar la contradicción entre el pensamiento que es algo universal y el pensador que, según sabemos por experiencia, es un sujeto individual. Pero esto se encontraba fuera de lo que yo me había propuesto, que precisamente solo consistía en demostrar la verdad, la validez y la realidad únicas de la unidad de la razón. Y, sin embargo, siguiendo este enfoque hegeliano no habría llegado tampoco más que a una individualidad abstracta, idéntica con la universalidad, como una categoría lógica, pero nunca a una individualidad real, que solo es objeto de los sentidos, que solo se apoya en la verdad de la sensibilidad, pero de la que la Lógica ni sabe ni quiere saber nada. Pues el pensamiento no solo es una actividad de un individuo en abstracto, en condición de tal él ciertamente no se distingue de otros individuos, sino de un individuo marcado por todas las manchas e inmundicias de la sensibilidad. El pensamiento es, en la misma medida en que yo mismo existo esencialmente aquí y ahora, una actividad que se realiza *aquí* y *ahora*, una actividad temporal y espacial. Allí donde no llego o he llegado con mis sentidos, allí tampoco llego con mis pensamientos. Mi pensamiento se extiende tan solo a tiempos o espacios en los que yo u otros hemos estado realmente. Si el espacio y el tiempo quedaran suprimidos realmente para el espíritu, entonces también debería encontrarme realmente allí donde me encuentro en mis pensamientos. Solo que verdadera y realmente me encuentro aquí, mientras que allí solo en el pensamiento, en la imaginación, en la representación. El espacio limita y circunscribe no solo mi cuerpo, sino también mi espíritu. Quien no se haya desplazado más allá de su lugar de origen o no se haya relacionado con otros que hayan procedido más allá, tampoco piensa más allá de su lugar. Y asimismo, tal como yo estoy aquí, así pienso ahora, y no solo de una forma indirecta, solo en cuanto existo actualmente, sino que el pensamiento es esencialmente un acto temporal, no solo formalmente debido a que no puedo pensar a la vez que estoy realizando otra cosa y al revés, cuando pienso realizar otra cosa, y además porque los pensamientos se suceden unos a otros, porque los pensamientos llegan y desaparecen tan rápidamente, incluso más rápidamente que el

relámpago, sino también materialmente, debido a que el pensamiento en el siglo XIX es distinto del pensamiento del siglo XVIII, es distinto al amanecer que por la noche, distinto en la juventud de lo que es en la vejez. El pensamiento no constituye por tanto ninguna excepción a este respecto. Lo mismo vale en lo concerniente a la unidad y universalidad de la razón, poseemos tan solo una razón o una razón común, una organización común, nos entendemos recíprocamente, pensamos con las mismas palabras, pensamos igualmente porque sentimos igualmente, porque hay sentimientos universales, hay sentimientos en los que coinciden todos. Unos prefieren tomar algo caliente, otros prefieren tomarlo frío, pero nadie experimentará lo dulce como agrio y lo agrio como dulce. Esta temperatura es para mí cálida, para otro fría, pero todos tienen la sensación de frío y de calor, y nadie experimenta el frío como calor y el calor como frío. Pero si la temperatura sube hasta un nivel muy elevado o desciende hasta uno muy bajo, desaparecería la diferencia en lo relativo a la sensación. Si no hubiera ninguna igualdad en lo relativo a la sensación, tampoco habría ningún lenguaje. Pues si uno sintiera como frío lo que otro sintiera como calor, ¿cómo podrían escoger la misma palabra para expresar sensaciones que se contradicen por completo, una sensación como, por ejemplo, la opinión acerca de los distintos grados de temperatura? Los límites del género son también los límites del sentimiento mismo, lo que se encuentra en el interior de estos límites del género es variable, diferente, lo que se encuentra más allá de ellos ya no lo es, pues los límites del género son también los límites de la vida. Allí donde el frío y el calor alcanzan un nivel tan intenso que ya no puede ser experimentado como tal, y solo puede ser sentido como dolor, ahí ya *no* puede existir la vida (Ludwig Feuerbach, *Verhältnis zu Hegel*).

VI. MAX STIRNER Y SU INTERPRETACIÓN DEL MOVIMIENTO NEOHEGELIANO

Max Stirner ocupa un lugar peculiar en el movimiento neohegeliano. Además de presentarse como su último gran representante, la obra stirneriana realiza una especie de balance del movimiento, con el que se confronta críticamente, acusándolo de «medianía» (Halbheit). Intenta por ello dar un paso adelante, aunque ello le conduzca a una situación aporética. Vamos a reproducir algunos pasajes de su obra fundamental El único y su propiedad, *que nos parecen representativos de su universo ideológico.*

He fundado mi causa sobre la nada

¡Qué es lo que no habría de constituir mi causa! Ante todo la buena causa, después la causa de Dios, la causa de la humanidad, de la verdad, de la libertad, del humanitarismo, de la justicia. Además, la causa de mi pueblo, de mi príncipe, de mi patria; finalmente, incluso la causa del espíritu y miles de otras causas. Solo *mi* causa no habría de ser nunca mi causa. ¡Vaya con el egoísta que solo piensa en sí! […]

Dios y la humanidad han puesto su causa sobre la nada, sobre nada distinto de ellos. Así también yo pongo mi causa sobre *mí*, pues yo soy lo mismo que Dios la nada de todo lo demás, yo soy mi todo, soy el único.

Si, como aseguráis, Dios y la humanidad tienen en sí la relevancia suficiente para ser todo en todo, así yo percibo que *a mí* todavía me faltará menos, y que yo vaya a expresar ninguna queja a causa de mi «vaciedad». Yo no soy nada en el sentido de la vaciedad, sino la nada creadora, la nada desde la que yo mismo como creador lo creo todo.

¡Fuera, pues, con toda causa que no sea enteramente mi causa! ¿Vosotros opináis que mi causa habría de ser al menos la «buena causa»?

¿Qué es lo bueno y qué es lo malo? Yo mismo soy mi propia causa, y no soy ni bueno ni malo. Ninguno de las dos cosas tiene sentido para mí.

Lo divino es asunto de Dios, lo humano lo es «del hombre». Mi causa no es ni lo divino ni lo humano, no es lo verdadero, lo bueno, lo justo, lo libre etc. sino solamente lo *mío*, y no es ninguna causa general sino que es —única, de la misma forma que yo soy único. ¡No me interesa nada lo que se halle por encima de mí!

[…] Ser *un* hombre no significa realizar el ideal *del* hombre sino mostrarse *a sí*, ser singular. Mi cometido no ha de consistir en mostrar cómo yo realizo lo *universalmente humano*, sino en cómo yo me basto a mí mismo. *Yo* soy mi género, soy sin norma, sin ley, sin modelo y cosas por el estilo. Es posible que yo pueda hacer muy poco de mí, pero este poco es todo y es mejor que lo que yo podría hacer de mí mediante el poder de otros, mediante el adiestramiento de las costumbres, de la religión, de las leyes, del Estado etc.

Crítica de las insurrecciones teológicas

[…] los Antiguos, como vimos, estaban al servicio de lo natural, de lo mundano, del orden cósmico natural, pero se preguntaban incesantemente si no podrían verse eximidos de este servicio, y cuando ellos se habían esforzado hasta la extenuación en sus continuamente renovados intentos de rebelión, les nació bajo sus últimos suspiros el *Dios*, el «superador del mundo». Toda su actividad no había sido otra cosa que *sabiduría del mundo*, una aspiración a situarse por detrás y por encima del mundo. Y ¿en qué consiste la sabiduría de los muchos siglos siguientes? ¿Detrás de qué intentaron llegar los Modernos? Detrás del mundo ya no pues eso lo llevaron a cabo los Antiguos, sino detrás del Dios que ellos les legaron, detrás del Dios «que es espíritu», detrás de todo lo que es propio del espíritu, de lo espiritual. Ahora bien, la actividad espiritual que «investiga las profundidades mismas de la Divinidad» es la *Teología*. Si los Antiguos no aportaron sino sabiduría del mundo, los Modernos no procedieron ni proceden nunca más allá de la sabiduría teológica. Veremos más adelante que incluso las más recientes rebeliones contra Dios no son otra cosa que los esfuerzos más extremos de la sabiduría teológica, es decir, son insurrecciones teológicas […]

Pero de ello también se echa de ver cuán completamente teológica, es decir, propia de sabiduría divina, es la liberación que Feuerbach[1] se esfuerza en ofrecernos. Pues él dice que no habríamos llegado a comprender

[1] Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 2. vermehrte Aufl., Leipzig, 1843.

nuestro propio ser y que por ello lo habríamos buscado en el más allá, pero ahora, habiendo visto que Dios no es más que nuestra esencia humana, habríamos de volver a traerla desde el más allá al más acá. Feuerbach denomina «nuestra esencia» al Dios que es espíritu. ¿Podremos aceptar que «nuestra esencia» *nos* sea devuelta llevando consigo una oposición consistente en estar escindidos entre un yo esencial y otro inesencial? ¿No volvemos con ello a caer de nuevo en la triste situación miserable consistente en vernos desterrados de nosotros mismos?

Pues ¿qué ganamos si, para variar, trasladamos a nosotros lo divino fuera de nosotros? ¿*Somos* lo que se encuentra en nosotros? No, en la misma medida en que no somos lo que se halla fuera. Yo no soy mi corazón en la misma medida en que no soy mi amada, este mi «otro yo». Precisamente porque no somos el espíritu que habita en nosotros, precisamente por ello hemos tenido que desplazarlo fuera de nosotros: él no era «nosotros», no formaba una unidad con nosotros, y por ello no pudimos concebirlo sino existiendo fuera de nosotros, más allá de nosotros, en el más allá.

Con la fuerza de la *desesperación* Feuerbach se aferra a todo el contenido del Cristianismo, no para rechazarlo, no, sino para arrebatarlo para sí, para con un último esfuerzo sacarlo de su cielo, a él, a lo largamente anhelado, pero que permanecía siempre lejano, y retenerlo para siempre junto a sí. ¿No es esto una maniobra de una desesperación límite, una maniobra a vida o muerte, y no es a la vez el anhelo y la avidez cristianos hacia el más allá?¡El héroe no quiere ingresar en el más allá, sino atraer a sí el más allá y hacer que se convierta en el más acá! ¿Y no grita todo el mundo desde entonces, de una forma más o menos consciente, que lo que importa es el «más acá», y que el cielo debe descender a la tierra y ser experimentado ya aquí?

¡Confrontemos brevemente entre sí el punto de vista teológico de Feuerbach y nuestra réplica! «El ser del hombre es el *ser supremo* del hombre; ciertamente, el ser supremo es llamado *Dios* por la religión y concebido como un ser *objetivo*, pero en realidad no es más que el propio ser del hombre, y por ello el punto de inflexión de la Historia universal consiste en que en adelante *Dios* no se ha de presentar como Dios al hombre, sino que el hombre ha de presentarse como Dios».[2]

Nosotros replicamos a esto: el ser supremo es sin duda la esencia del hombre, pero precisamente debido a que es su *esencia* y no él mismo, resulta completamente indiferente si lo vemos fuera de él y lo consideramos como «Dios» o lo encontramos en él y lo denominamos «esencia del hombre» o «el Hombre». *Yo* no soy ni Dios ni *el* hombre, no soy ni el ser su-

[2] Véase, por ejemplo, *Das Wesen des Christentums*, p. 402.

premo ni Mi esencia, y por ello resulta indiferente en lo fundamental si concibo la esencia en mí o fuera de mí. Sí, sin duda, también nosotros concebimos siempre a la vez el ser supremo mediante una doble «trascendencia», la interna y la externa: pues el «espíritu de Dios» es, según la concepción cristiana, también «nuestro espíritu» y «mora en nosotros».[3] Habita en el cielo y habita en nosotros. Nosotros, pobres miserables, no somos precisamente más que su «morada», y aun cuando Feuerbach destruya su morada celestial y le obligue a mudarse a nosotros con todas sus pertenencias, nosotros, su alojamiento terreno, quedaremos plenificados [...]

Después de la destrucción de la fe, Feuerbach se figura que entra en la presuntamente segura ensenada del *amor*. «La primera y suprema ley ha de ser el amor del hombre al hombre. Homo homini Deus est —este es el supremo principio práctico —este es el punto de inflexión de la Historia universal—[4]. Pero propiamente solo ha cambiado el Dios, *el Deus,* el amor ha permanecido; allí amor al Dios sobrehumano, aquí amor al dios humano, al homo como Deus. Por tanto el hombre —es para mí sagrado—. ¡Y todo lo "verdaderamente humano" es para mí sagrado! "El matrimonio es sagrado por sí mismo! Y así ocurre con todas las relaciones morales. *Sagrada* es y sea para ti la amistad, sagrada la propiedad, sagrado el matrimonio, sagrado el bienestar de todos los hombres, pero sagrado el bienestar de todos los hombres, pero sagrado *en y por sí mismo*"»[5] ¿No reaparecen otra vez los sacerdotes? ¿Quién es su Dios? ¡*El* Hombre! ¡Qué es lo divino? ¡Lo humano! Ciertamente, de este modo solo se ha transformado el predicado en sujeto, y en vez de la frase «Dios es amor» se dice «el amor es divino», en vez de «Dios se ha hecho hombre», —«el hombre se ha hecho Dios», etc. —. Se trata tan solo de una nueva —*religión*—. Todas las relaciones éticas solo son morales, solo son cultivadas con un sentido moral allí donde son tenidas como *religiosas* por sí mismas, (al margen de la consagración mediante la bendición del sacerdote). La frase de Feuerbach: la Teología es Antropología significa tan solo: «la religión debe ser ética, solo la ética es religión» [...]

Así, Feuerbach nos alecciona señalando que: «solo con que se *invierta* la filosofía especulativa, es decir, convirtiendo siempre el predicado en sujeto, y se convierta así el sujeto en objeto y principio se alcanza la verdad lisa y pura».[6] Con ello perdemos ciertamente el limitado punto de vista religioso,

---

[3] Véanse, por ejemplo, Romanos, 8, 9; 1Corintios 3, 16; Juan 20, 22 e innumerables otros pasajes.

[4] *Das Wesen des Christentums*, ed. cit., p. 402.

[5] *Ibid.,* p. 403.

[6] Ludwig Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, Zürich und Winterthur, 1843, p. 64.

perdemos al *Dios*, que en este punto de vista es tenido como sujeto, solo que lo trocamos por la otra parte del punto de vista religioso, el *moral*. Por ejemplo ya no decimos: «Dios es amor», sino «el amor es divino». Si ponemos en lugar del predicado «divino» el equivalente «sagrado» retorna de nuevo, en cuanto a su esencia, todo lo antiguo. Según ello, el amor ha de constituir lo *bueno* en el hombre, su divinidad, lo que constituye su honor, su verdadera *humanidad* («es lo que primeramente hace de él un hombre», lo que primeramente le convierte en hombre). Hablando con mayor precisión, las cosas serían así: el amor es lo *humano* en el hombre, y lo inhumano sería el egoísta falto de amor. Pero precisamente todo aquello que el Cristianismo, y con él la filosofía especulativa, es decir, la Teología, presentan como el Bien, como lo Absoluto, no es propiamente el Bien (o, lo que es lo mismo, es *solo el Bien*), por consiguiente, mediante la transformación del predicado en sujeto la *esencia* cristiana (y el predicado contiene precisamente la esencia) todavía quedaría reafirmada con mayor intensidad. Dios y lo divino se fundirían todavía de una forma más indisoluble conmigo. Expulsar a Dios de su cielo y privarle de la «*trascendencia*» no puede todavía avalar ninguna pretensión de victoria definitiva si con ello solo se lo repliega en el pecho humano y se lo dota de una *inmanencia* indestructible. Ahora esto significa: ¡lo divino es lo verdaderamente humano! [...]

De una forma general, Feuerbach solo efectúa una inversión del sujeto y el predicado, privilegiando a este último. Puesto que él mismo dice: «El amor no es sagrado (y nunca ha sido considerado como sagrado por los hombres) debido a que fuera un predicado de Dios sino que es un predicado de Dios en atención a que es divino mediante sí y por sí mismo»[7] pudo llegar a la conclusión de que había que declarar la guerra contra los predicados mismos, contra el amor y todas formas de sacralidad. ¿Cómo podría esperar apartar a los hombres de Dios si les dejaba lo divino?

La «muerte de Dios» y la «muerte del Hombre»

En los albores de la Edad Moderna se encuentra el «Dios-Hombre» *(Gottmensch)*. ¿Se diluirá en su fase final tan solo Dios en el Dios-Hombre y podrá morir realmente el Dios-Hombre si solo Dios muere en él? No se ha reparado en esta cuestión y se ha creído haber terminado la tarea cuando se ha pensado haber conducido en nuestros días la obra de la Ilustración, la superación de Dios, a un final victorioso. No se ha caído en la cuenta de que el hombre ha matado a Dios para convertirse ahora en

[7] *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1843, p. 406.

«único dios en las alturas». Ciertamente, el *más allá fuera de nosotros* ha sido barrido y se ha llevado a cabo el gran proyecto ilustrado, pero el *más allá en nosotros* se ha convertido en un nuevo cielo y nos convoca a un nuevo asalto celestial. Dios ha tenido que dejar lugar pero no a nosotros, sino al Hombre. ¿Cómo podéis creer que el Dios-Hombre ha muerto, antes de que en él aparte de Dios haya muerto también el Hombre?

El protestantismo y la subjetividad moderna

Por consiguiente, con Lutero irrumpe el conocimiento de que la verdad, puesto que es *pensamiento*, solo existe para el hombre *pensante*. Y esto significa que en adelante el hombre debe adoptar un punto de vista completamente diferente, a saber, el celestial, el creyente, el científico, o el punto de vista del *pensar* frente a su objeto, el *pensamiento*, el punto de vista del espíritu frente al espíritu. Por tanto ¡solo lo igual conoce a lo igual! «Te asemejas al espíritu que comprendes».

Puesto que el protestantismo quebrantó la jerarquía medieval, pudo arraigar la opinión de que de este modo se había quebrantado la jerarquía como tal, pasando por completo por alto que se trataba de una «reforma», por tanto de una renovación de la jerarquía anticuada. La medieval solo había sido una jerarquía débil, pues tuvo que dejar marchar a su lado, sin someterla, toda la barbarie posible de lo profano, y solo la Reforma reafirmó la fuerza de la jerarquía. Si Bruno Bauer opina: «Así como la Reforma consistió fundamentalmente en la liberación del principio religioso en relación con el arte, el Estado y la ciencia, su liberación por tanto de aquellos poderes con los que se había aliado en la antigua Iglesia y en la jerarquía medieval, así también las corrientes teológicas y eclesiásticas, que surgieron de la Reforma, no son más que la realización consecuente de esta abstracción del principio religioso de los otros poderes de la humanidad»:[8] yo, en cambio, opino que es cierto precisamente lo contrario y considero que el dominio de los espíritus o la libertad espiritual —lo que viene a ser lo mismo—nunca antes había sido tan amplia y omnipotente, dado que la actual en vez de liberar el principio religioso respecto al arte, al Estado y la ciencia, más bien ha elevado por completo a estos desde la esfera mundana al «reino del espíritu» y les ha dado un carácter religioso.

Acertadamente se ha unido a Lutero y a Descartes mediante las proposiciones: «quien cree es un Dios» y «yo pienso, luego existo *(cogito, ergo*

[8] Bruno Bauer (Rez.): «Theodor Kliefoth: Einletung in die Dogmengeschichte, Parchim und Luswigslust 1839.

sum). El cielo del hombre es el *pensar*, el espíritu. Todo se le puede arrebatar, pero no el pensar, no la fe. Una fe *determinada*, como la fe en Zeus, Astarté, Jehová, Alá etc. puede ser destruida pero la fe misma, por el contrario, es indestructible. En el pensamiento impera la libertad. Aquello que necesito y acerca de lo que estoy hambriento ya no se me sigue concediendo mediante *gracia* alguna, mediante la Virgen María, mediante la intersección de los santos, o mediante la Iglesia que ata y desata, sino que me lo procuro yo mismo. En pocas palabras, mi ser (el *sum*) es una vida en el cielo del pensamiento, del espíritu, un *cogitare*. Pero yo mismo no soy otra cosa que espíritu, en cuanto pensante (Descartes), en cuanto creyente (según Lutero). No soy mi cuerpo, mi carne puede *sufrir* a consecuencia de los placeres o tormentos. No soy mi carne, sino que *yo* soy *espíritu*, solo espíritu.

Este pensamiento recorre la historia de la Reforma hasta el día de hoy.

Fue la filosofía moderna a partir de Descartes la primera que se propuso en serio llevar el Cristianismo a su plena efectividad en cuanto elevó la «conciencia científica» a la condición de única verdadera y válida. Por eso comienza con la *duda* absoluta, con el *dubitare*, con la «contrición» de la conciencia común, alejándose de todo lo que no fuera legitimado mediante el «espíritu», el «pensamiento». No posee para ella ningún valor la *naturaleza*, ni la opinión de los hombres, sus «principios humanos», y no descansa hasta haber llevado la razón a todo y poder decir «lo real es lo racional y solo lo racional es real». De este modo ha conducido finalmente a la victoria al espíritu, a la razón, y todo es espíritu porque todo es racional, tanto toda la naturaleza como incluso las opiniones más disparatadas de los hombres contienen razón: pues «todo ha de servir a lo mejor», es decir, a conducir a la victoria de la razón.

El *dubitare* de Descartes contiene la decidida pretensión de que solo *existe* el *cogitare*, el pensar, el espíritu. ¡Una ruptura completa con la conciencia «común» que atribuye realidad a las cosas *irracionales*! ¡Solo existe lo racional, solo existe el espíritu! Este es el principio de la moderna filosofía, el auténticamente cristiano. Ya Descartes distinguió rigurosamente el cuerpo del espíritu, y «el espíritu es quien se forma el cuerpo», dice Goethe.

Pero incluso esta filosofía, la cristiana, no se desembaraza de lo racional y por ello se afana contra lo «meramente subjetivo», las «ocurrencias, contingencias, la arbitrariedad» etc. Ella desea que lo *divino* haya de hacerse visible en todo y que toda conciencia se convierta en un saber acerca de lo divino y el hombre vea a Dios por doquier. Pero Dios no se da sin el *demonio*.

Precisamente por ello no se ha de llamar filósofo a aquel que si bien tiene los ojos abiertos para las cosas del mundo, una mirada clara y despejada, un juicio correcto acerca del mundo, pero que en el mundo no ve más

que el mundo, en los objetos solo objetos, en pocas palabras, que ve todo prosaicamente, tal como es, sino que filósofo es solamente aquel que ve, prueba o demuestra en el mundo el cielo, en lo terrenal lo supraterrenal, en lo mundano lo- *divino*. Aquel podrá ser todo lo inteligente que se quiera, pero la situación sigue siendo la misma: lo que no acierta a ver el entendimiento de los inteligentes, lo lleva a cabo en su ingenuidad un ánimo infantil. Este ánimo infantil es lo que primeramente constituye al filósofo, este ojo para lo divino. Aquel solo tiene una conciencia «común», pero quien conoce lo divino y sabe expresarlo, tiene una conciencia «científica». Por este motivo se expulsó a Bacon del reino de los filósofos. Y, ciertamente, la llamada filosofía inglesa no parece haber llegado más lejos que a los descubrimientos de las así llamadas «mentes abiertas», tal como lo fueron Bacon y Hume. Los ingleses no supieron elevar la simplicidad del ánimo infantil a un nivel filosófico, no supieron hacer filósofos a partir de ánimos infantiles. Esto significa tanto como: su filosofía no logró ser *teológica* o *Teología* y, sin embargo, solo puede *desplegarse* realmente, consumarse como Teología. En la Teología se encuentra el lugar elegido de su lucha a muerte. Bacon no se preocupó de las cuestiones teológicas y de sus puntos cardinales.

La vida constituye el objeto del conocimiento. El pensamiento alemán se esfuerza más que el de los otros por llegar a los orígenes y a las fuentes de la vida y ve en el conocimiento mismo la vida. El *cogito, ergo sum* de Descartes significa: se vive tan solo cuando se piensa. ¡Una vida pensante significa: «vida espiritual»! Solo vive el espíritu, su vida es la verdadera vida. Asimismo en el ámbito de la naturaleza solo las «leyes eternas», el espíritu o la razón de la naturaleza constituyen la verdadera vida de la misma. Solo vive el pensamiento tanto en el hombre como en la naturaleza, ¡todo lo demás está muerto! A esta abstracción, a la vida de las generalidades o de lo *sin vida* se debe llegar con la historia del espíritu. Dios, que es espíritu, vive solo. Solo vive como fantasma.

¿Cómo se puede pretender afirmar de la filosofía o la época modernas que hayan traído la libertad, puesto que no nos han liberado del poder de la objetividad? O ¿soy acaso libre del déspota, cuando no siento temor ante la persona del gobernante, pero sí ante cualquier violación de la piedad con que creo que debo obsequiarle? No de otra forma ocurre con la época reciente. No hizo sino transformar los objetos *existentes*, el gobernante real, etc. en *imaginados*, es decir en *conceptos*, ante los que no solo no se perdió el antiguo respeto, sino que aumentó en intensidad. Si Dios y el diablo, en su antigua burda realidad, fueron objeto de burla, tanta mayor atención se prestaba a sus conceptos. «Se han liberado de los malos, el mal ha permanecido». Pocos reparos ocasionó rebelarse contra el Estado vigente, derribar las leyes imperantes, pues se estaba dispuesto a no permi-

tir que se impusiese por más tiempo el estado de cosas existente y palmario. Pero ¿quién hubiera osado atentar contra el *concepto* del Estado, no someterse al *concepto* de la ley? De este modo se permaneció «ciudadano» y un hombre leal y respetuoso de las leyes. Incluso se llegó a pensar ser tanto más acorde con la ley cuanto más racionalistamente se suprimían las deficientes leyes anteriores para rendir tributo al «espíritu de la ley». En todo ello los objetos solo habrían experimentado una transformación pero habrían conservado su supremacía y prevalencia. En pocas palabras, aún se permanecía en la obediencia y en las ideas fijas, se vivía en la *reflexión*, y se tenía un objeto sobre el que se reflexionaba, al que se respetaba, ante el que se sentía respeto y temor. No se había hecho otra cosa que transformar las *cosas* en *representaciones* de las cosas, en pensamientos y conceptos, y la *dependencia* se hizo tanto más íntima e indisoluble. Así, por ejemplo, no resulta difícil emanciparse de los mandatos paternos, o eludir las exhortaciones del tío y de la tía, o los ruegos del hermano o la hermana. Solo que la obediencia rechazada nos conduce fácilmente al ámbito de la conciencia, y cuanto menos se ceda a las exigencias particulares, porque se las considere racionalistamente, en virtud de la propia razón, como irracionales, tanto más concienzudamente se mantiene la piedad, el amor familiar, y se considera más inexcusable una infracción contra la *representación*, que nos hemos formado del amor familiar y del deber de piedad.

Liberado de la dependencia respecto a la familia existente en la realidad, se cae en la dependencia, aún más vinculante, del concepto de familia, se es dominado por el espíritu de la familia. La familia compuesta por Hans y Greta, etc. cuyo dominio se ha vuelto impotente, solo se ha interiorizado, en cuanto subsiste como «familia» en general, a la que solo se le ha de aplicar el antiguo dicho: se ha de obedecer más a Dios que al hombre, cuyo significado aquí es este: ciertamente, no puedo plegarme a vuestras absurdas exigencias, pero en cuanto mi «familia» seguís siendo el objeto de mi amor y de mi solicitud, pues «la familia» es un concepto sagrado que el individuo no ha de transgredir. Y esta familia, interiorizada y desensibilizada como pensamiento y representación, es considerada ahora como lo «sagrado» cuyo despotismo resulta ahora diez veces más duro porque se deja oír en el seno de mi conciencia. Este despotismo solo es superado cuando también la representación de la familia se torna en *nada* para mí. Las sentencias cristianas: «Mujer, ¿qué tengo que ver contigo?»,[9] «He venido a enfrentar al hombre con su padre y a la hija con su madre»[10], y otras, van acompañadas por la remisión a la familia celestial

[9] Juan 2, 4.
[10] Mateo 10, 35.

o auténtica y no significan sino la exigencia del Estado de obedecer *sus* preceptos, en caso de una colisión entre él y la familia.

De una forma similar a lo que sucede con la familia, ocurre con la moralidad. Algunos se dicen liberados de la moral, pero de la representación «moralidad» resulta muy difícil serlo. La moralidad es la «idea» de la moral, su poder espiritual, su poder sobre las conciencias. Por el contrario, la moral es demasiado material para dominar el espíritu y no cautiva a un hombre «espiritual», a un así llamado independiente, a un «espíritu libre».

El protestante podrá adoptar la actitud que quiera, pero para él permanece sagrada la «Sagrada Escritura», la «palabra de Dios». Para quien esta no siga siendo «sagrada», ha dejado de ser un protestante. A este respecto también sigue siendo sagrado para él lo que en ella se «ha establecido», la autoridad instituida por Dios, etc. Estas cosas permanecen para él indisolubles, inaccesibles, «por encima de toda duda» y como la *duda*, que en la práctica viene a ser una *sacudida*, constituye lo más propio del hombre, estas cosas permanecen «elevadas» por encima de él.

Quien no pueda *liberarse* de ellas, *creerá*; pues creer en ellas significa estar *atado* a ellas. Debido a que en el protestantismo la *fe* se hizo más interior, también la *servidumbre* se volvió más interna: se acogieron internamente esas referencias sagradas, se las ha entrelazado con todos sus anhelos e ilusiones, se las ha convertido en un «asunto de conciencia», se ha hecho de ellas un «deber sagrado». Por ello para el protestante es sagrado aquello de lo que no puede liberarse su conciencia, y la *escrupulosidad* es lo que describe de una forma más clara su carácter.

El protestantismo ha convertido propiamente al hombre en un «Estado policíaco secreto». La espía y escrutadora «conciencia» vigila toda agitación del espíritu, y toda acción y todo pensamiento es para él un «asunto de conciencia», es decir, una cuestión policíaca. En este desgarramiento del hombre entre «instinto» y conciencia» (plebe interior y policía interior) consiste la condición protestante. La razón bíblica (en vez de la católica «razón de la Iglesia») es considerada como sagrada, y este sentimiento y esta convicción de que la palabra de la Biblia es sagrada se llama *conciencia*. Con ello la santidad queda desplazada hacia la conciencia. Si uno no se libera de la conciencia, de la conciencia de lo sagrado, se puede obrar sin duda con falta de escrúpulos pero nunca de una forma amoral.

El católico se siente satisfecho cuando cumple con lo que se le *prescribe*. El protestante obra según su «mejor saber y entender». El católico solo es *laico*, el protestante es él mismo *clérigo*.

En esto consiste precisamente el progreso sobre la Edad Media y a la vez la maldición del periodo de la Reforma, que lo *clerical* haya llegado a su plenitud.

Conexión entre la fe moral y la fe religiosa

¡La fe moral es tan fanática como la religiosa! [...] Así como los héroes de la fe trabajan con ahínco en pro de la causa del «santo Dios», así lo hacen también los moralistas respecto al «sagrado Bien».

Ocurre que los entusiastas de lo sagrado parecen a menudo poco semejantes entre sí. ¡Cómo difieren los ortodoxos estrictos o los creyentes tradicionales de los luchadores en pro de la «verdad, luz y el derecho», de los filateos, los amigos de la luz, los ilustrados etc.! Y, sin embargo, las diferencias entre ellos no afectan a nada esencial. Si se cuestionan determinadas verdades tradicionales (por ejemplo los milagros, el poder absoluto de los reyes etc.), los ilustrados se adhieren a ello, y solo los creyentes tradicionales se lamentan. Pero si se cuestiona la verdad misma, entonces uno tropieza inmediatamente con la oposición de ambos, en cuanto *creyentes*. Esto es lo que ocurre con las moralidades: los creyentes más rigurosos son intransigentes, las mentes más lúcidas son más tolerantes. Pero quien ataca la moralidad como tal, tendrá que vérselas con ambos. «Verdad, Moralidad, Derecho, Luz, etc.» han de ser considerados «sagrados» y han de seguir siéndolo. Lo que haya de reprochable en el Cristianismo ha de ser considerado según la concepción de estos ilustrados como «no cristiano», pero el Cristianismo como tal debe permanecer «firme», atacarlo resultaría impío, sería una «impiedad». Ciertamente, el hereje que atenta contra la pureza de la fe no está expuesto a la furia persecutoria de épocas anteriores, mientras que, por el contrario, ello afecta ahora en mayor medida al hereje contra la pura moral.

[...] La piedad ha sufrido desde hace un siglo tantos golpes y su naturaleza sobrehumana ha tenido que oír tan a menudo el reproche de ser «inhumana» que uno no puede sentirse tentado a pronunciarse de nuevo contra ella. Y, no obstante, son casi siempre solo enemigos en nombre de la moral los que se presentan como beligerantes, atacando al Ser supremo en favor de otro ser supremo. Así, afirma impávido Proudhon: «El hombre está destinado a vivir sin religión, pero la ley moral (la loi morale) es eterna y absoluta. ¿Quién osaría hoy atacar la moral?»[11] Los moralistas quitaron la mejor grasa de la religión, la saborearon ellos mismos y ahora lo tendrán difícil para liberarse de la enfermedad grandular que ello provocó. Por ello cuando afirmamos que la religión no ha sido atacada, ni de lejos, en su ámbito más íntimo mientras que se le reproche tan solo su naturaleza sobrehumana, y que ella en última instancia apele solo al «espíritu» (pues Dios es

[11] Pierre-Joseph Proudhon: *De la Création de l´Ordre dans l´Humanité ou Principes d´Organisation politique*. París, Besançon, 1843, p. 38.

espíritu), ya aludimos suficientemente a su breve armonía con la moralidad, y podemos dejar detrás de nosotros su tenaz conflicto con la misma. En ambos casos se trata de un ser supremo y no me importa mucho si el mismo es sobrehumano o humano, puesto que en cualquier caso es un ser que se encuentra por encima de Mí, por así decirlo, un ser más allá de Mí. En definitiva, el comportamiento respecto al ser humano o al «Hombre» ha comenzado desprendiéndose tan solo de la piel de serpiente de la antigua religión, pero vuelve a llevar de nuevo una religiosa piel de serpiente.

El reproche de «medianía» (Halbheit) en lo relativo al ámbito político

El monarca en la persona del «Señor real» había sido un mísero monarca si lo contraponemos a este nuevo monarca, la «nación soberana». Esta *monarquía* fue mil veces más rigurosa, más severa, y más consecuente. Respecto al nuevo monarca ya no hay ningún derecho, ningún privilegio. Por el contrario, qué limitado se presenta el «rey absoluto» del *ancien régime*. La Revolución provocó la transformación de la *monarquía limitada* en la *monarquía absoluta*. A partir de ahora todo derecho que no haya sido concedido por este monarca se convierte en una «desmesura», pero todo privilegio que él concediera se convierte en un «derecho». La época aspiraba a un *reino absoluto*, a la monarquía absoluta, por ello cayó aquel llamado reino absoluto, que se había mostrado tan poco absoluto, que permaneció limitado por mil pequeños señores [...]

La Revolución no se rebeló contra *lo existente,* sino contra *este existente particular*, contra una existencia *determinada*, eliminó a *este* soberano, no *al* soberano, al contrario, los franceses fueron sometidos al dominio más implacable; ella eliminó los viejos vicios, pero pretendió garantizar una pervivencia segura a los virtuosos, es decir, puso en lugar del vicio solo a la virtud. A su vez, el vicio y la virtud solo se diferencian como un muchacho embrutecido de un filisteo, etc.

Hasta el día de hoy el principio revolucionario ha persistido en su voluntad de oponerse tan solo a *esta* o a *aquella* forma de existencia, es decir, en ser *reformista*. Por muchas *mejoras* que se introduzcan, por decididamente que se propugne un «progreso ponderado»: siempre se limita a introducir un *nuevo señor* en lugar del viejo, y la subversión se revela como una construcción. Se permanece en la diferencia entre el nuevo filisteo y el viejo. Burguesamente comenzó la Revolución con el ascenso del tercer estado, del estado medio, burguesamente se agotó. No el *hombre individual* —y solo este es *el* hombre— se hizo libre, sino el *ciudadano*, el *citoyen,* el hombre *político*, que precisamente por ello no es *el* hombre, sino un ejem-

plar del género humano, y, más especialmente, un ejemplar del género ciudadano, un *ciudadano libre*.

En la Revolución el *individuo* no desempeñó un papel histórico universal, sino que un *pueblo*: la *nación* soberana pretendió protagonizarlo todo. Un yo imaginario, una idea como la nación se presenta actuando, es decir, los individuos aparecen como instrumentos de esta idea y actúan como «ciudadanos».

[…] En el ámbito de la sociedad, de lo social, las aspiraciones humanas pueden a lo sumo ser satisfechas en cuanto la dimensión egoísta se queda demasiado corta.

Dado que apenas a nadie se le puede escapar que la actualidad por ninguna cuestión muestra una implicación tan activa como por la cuestión «social», es comprensible que haya dirigido su atención especialmente a la sociedad. Ciertamente, si el interés que se muestra en ello fuera menos apasionado y ofuscado, no se perderían tanto de vista los individuos al considerar la sociedad, y se reconocería que una sociedad no puede convertirse en nueva mientras que aquellos que la forman y constituyen sigan siendo los antiguos.

El horizonte del Único

La época precristiana y la cristiana persiguen una meta opuesta. Aquella quiere idealizar lo real, esta realizar lo ideal, aquella busca el «Espíritu santo», esta el «cuerpo transfigurado». Por ello aquella concluye con la insensibilidad frente a lo real, con el «desprecio del mundo», esta concluirá con el rechazo de lo ideal, con el «desprecio del espíritu».

La oposición de lo real y lo ideal es irreconciliable y lo uno no podrá convertirse nunca en lo otro: si lo ideal se convirtiera en lo real, ya no seguiría siendo lo ideal, y si lo real se convirtiera en ideal, entonces existiría solo lo ideal, pero no lo real. La oposición entre ambos no se puede superar si *uno* no destruye a ambos. Solo en este «uno», el tercero, concluye la oposición. En caso contrario, la idea y la realidad no se recubren nunca. La idea no puede ser realizada de forma que siga permaneciendo idea, sino solo si muere como idea, y otro tanto ocurre con lo real.

Pero ahora tenemos ante nosotros a los antiguos partidarios de la idea y a los modernos partidarios de la realidad. Ninguno de los dos se libera de la oposición y se desviven los unos por el espíritu y cuando se satisfizo este impulso del mundo antiguo y pareció haber llegado ese espíritu, los otros inmediatamente de nuevo por la mundanización de ese espíritu, que ha de permanecer para siempre un «deseo piadoso».

El deseo piadoso de los antiguos fue la *santidad*, el deseo piadoso de los modernos es la *corporeidad*. Pero así como la Antigüedad hubo de sucumbir cuando queda cumplido su anhelo (pues consistió solo en anhelo), así tampoco en el interior de las aspiraciones del mundo cristiano se llegará nunca a la corporeidad. Así como una corriente de santificación o purificación recorre el mundo antiguo (las abluciones, etc.), así recorre el de la encarnación el cristiano: Dios se arroja a este mundo, se hace carne, y quiere redimirlo, es decir, plenificarlo consigo, pero como es «la idea» o «el espíritu», concluye introduciendo (por ejemplo, Hegel) la idea en todo, en el mundo, y demuestra «que la idea, la razón está presente en todo». A lo que los estoicos paganos concibieron como «el sabio» corresponde en la cultura actual «el hombre», tanto aquel como este un ser *desencarnado*. El sabio «irreal», este «santo» incorpóreo de los estoicos se convirtió en una persona real, en un «santo» corpóreo, en el Dios *encarnado*. El «Hombre» irreal, el yo incorpóreo, se hará real en el *yo corpóreo*, en mí.

A través del Cristianismo se desliza la cuestión acerca de la «existencia de Dios» que, abordada una y otra vez, da testimonio de que el impulso hacia la existencia, la corporeidad, la personalidad, la realidad, ocupó incesantemente el ánimo, dado que nunca alcanzó una solución satisfactoria. Finalmente se abandonó la pregunta por la existencia de Dios pero para reaparecer de nuevo en la afirmación de que lo «divino» existe (Feuerbach). Pero tampoco esta tiene existencia, y el último refugio, de que lo «puramente humano» es realizable tampoco se mantendrá a resguardo por mucho tiempo. Ninguna idea posee existencia, pues ninguna es capaz de corporeidad. La disputa escolástica del realismo y el nominalismo tienen el mismo contenido. En pocas palabras, esta recorre toda la historia del Cristianismo y no puede finalizar *en* ella.

El mundo cristiano se esfuerza por *realizar* las *ideas* en las circunstancias concretas de la vida, en las instituciones, en las leyes de la Iglesia y del Estado, pero ellas presentan resistencia y siempre mantienen algo incorpóreo (irrealizable). No obstante, aspira sin descanso a esta encarnación, por mucho que a la vez la *corporeidad* se aplace continuamente.

Al realizador le interesan poco las realidades pero pone todo su interés en que las mismas sean realizaciones de la idea. Por ello indaga siempre de nuevo si de verdad en lo realizado está presente la idea, su núcleo, y cuando examina lo real, examina a la vez la idea, si es realizable, tal como él la concibe, o si solo la ha concebido de una forma incorrecta y por ello es considerada como irrealizable.

En cuanto *existencias*, la familia, el Estado, etc. ya no han de ser objeto de preocupación para los cristianos. A diferencia de los Antiguos, los cris-

tianos no se han de sacrificar por estas «cosas divinas», sino que las mismas solo han de ser utilizadas para hacer en ellas *viviente* el *espíritu*. La familia *real* se ha vuelto indiferente, y una *ideal*, que sería entonces la «verdaderamente real», habría de surgir de ella, una familia sagrada, bendecida por Dios, o según la concepción liberal, una «racional». Entre los Antiguos, la familia, el Estado, la patria, etc. son en cuanto *existentes*, algo divino. Entre los Modernos solo se está a la espera de la sanción divina, en cuanto existentes solo son pecaminosos, terrenales, y primeramente deben ser «redimidos», es decir, hacerse verdaderamente reales. Esto significa lo siguiente: la familia, etc. no es lo existente y real, sino que lo divino, la idea es lo existente y real. El si *esta* familia, mediante la recepción de lo verdaderamente real, de la idea, se hará real, es algo que todavía resta por saber. No es cometido del individuo servir a la familia como a lo divino, sino al revés, servir a lo divino y conducir a él a la familia todavía profana, es decir, someter a todo en nombre de la idea, enarbolar por doquier la bandera de la idea,llevar la idea a una efectividad real.

Pero como tanto el Cristianismo como la Antigüedad se ocupaban de lo *divino*, llegan a ello siguiendo, de nuevo, caminos opuestos. Al final del paganismo lo divino se convierte en *extramundano*, al final del Cristianismo en *intramundano*. La Antigüedad no consiguió situarlo completamente fuera del mundo, y cuando el Cristianismo realiza esta tarea, ansía que lo divino retorne al instante al mundo y quiere «redimir» al mundo.

Pero en el seno del Cristianismo no se llega, ni se puede llegar, a que lo divino en cuanto *intramundano,* se convierta realmente en lo *mundano mismo*: quedan al margen bastantes cosas que se mantienen y deben mantenerse impenetrables como lo «malo», lo irracional, lo casual, lo «egoísta», como lo «mundano» en un sentido negativo. El Cristianismo comienza con que Dios se hace hombre, y emprende su obra de conversión y redención a través de todos los tiempos para prepararle acogida a Dios en todos los hombres y en todo lo humano y penetrarlo todo con el espíritu: se trata con ello de preparar una morada para el «espíritu».

Si últimamente se puso el acento sobre *el* Hombre o la humanidad, fue de nuevo la idea la que se declaró *eterna*: «¡el Hombre no muere!». Se creyó haber encontrado ahora la realidad de la idea: *el* Hombre es el yo de la historia, de la Historia universal. Él, este *ideal*, es quien se desarrolla realmente, es decir, se *realiza*. Él es la realidad efectiva, corpórea, pues la historia es su cuerpo, en la que los individuos solo son los miembros. Cristo es el yo de la Historia universal, incluso de la precristiana. En la visión moderna lo es el Hombre, la imagen de Cristo se ha mutado en *imagen del Hombre*: el Hombre como tal, el Hombre por antonomasia es el «*punto central*» de la historia. En «el Hombre» retorna el comienzo imaginario, pues

«el Hombre» es tan imaginario como lo es Cristo. «El Hombre» en cuanto yo de la Historia universal cierra el ciclo de las concepciones cristianas.

El círculo mágico del mundo cristiano se rompería, si cesara la tensión entre existencia y vocación, es decir, entre yo, tal como soy, y yo, tal como debo ser. Solo perduraría como el anhelo de la idea hacia su corporeidad y desaparece al declinar la separación entre las dos: solo si la idea permanece idea, —y el hombre o la humanidad son una idea incorpórea— subsiste el Cristianismo. La idea corpórea, el espíritu corpóreo o «consumado» se le presenta al cristiano como «el final de los tiempos» o como la «meta de la historia», no es para él algo actual.

El individuo solo puede tomar parte en la fundación del Reino de Dios o, según la concepción moderna de la misma cosa, en el desarrollo e historia de la humanidad, y solo en cuanto participa en ello es acreedor de un valor cristiano, o según la expresión moderna, un valor humano, en lo demás es polvo y pasto de gusanos.

El que el individuo constituya de por sí una Historia universal y tenga su propiedad en la restante Historia universal es algo que va más allá de la concepción cristiana. Para el cristiano la Historia universal es lo más elevado, porque es la historia de Cristo o «del Hombre». Para el egoísta solo tiene valor *su* historia, puesto que solo desea realizarse *a sí mismo*, no la idea de la humanidad, no el plan de Dios, no los planes de la Providencia, no la libertad o cosas por el estilo. Él no se considera como un instrumento de la idea o una vasija de Dios, no reconoce ninguna vocación, no se hace la ilusión de estar aquí para el fomento del desarrollo de la humanidad y tener que contribuir a ello con su granito de arena sino que goza de la vida sin preocuparse de lo bien o mal que le pueda ir a la humanidad. Si no se diera lugar al malentendido, de que habría que alabar un estado de naturaleza, se podrían recordar los «Tres gitanos» de Lenau. —¿Cómo? ¿Estoy acaso en el mundo para realizar ideas? ¿Acaso, por ejemplo, para hacer mi aportación al desarrollo de la idea del «Estado», mediante mi condición de ciudadano, o a la existencia de la idea de familia mediante el matrimonio, como esposo y padre? ¡Qué me importa una vocación de este género! Vivo tan poco de acuerdo con una vocación como la flor crece y perfuma el aire siguiendo una vocación.

El ideal «el Hombre» se ha *realizado* cuando la concepción cristiana se transforma en la frase: «yo, este único, soy el Hombre». La pregunta conceptual: «¿Qué es el Hombre?» se convirtió en la personal: «¿quién es el Hombre?». En el caso del «qué» se busca el concepto para realizarlo. Por lo que se refiere al «quién» ya no se trata de ninguna pregunta sino que la respuesta ya está presente en quien plantea la pregunta: la pregunta ya se responde por sí misma.

Se dice acerca de Dios: «los nombres no te expresan». Esto también vale para mí: ningún *concepto* me expresa, nada de lo que se presenta como mi esencia, me agota. Se trata solo de nombres. Asimismo se dice de Dios que es perfecto y que no está destinado en modo alguno a aspirar a la perfección. Pero también esto vale solo para mí.

Yo soy *propietario* de mi poder, y lo soy precisamente cuando me sé como único. En el único retorna el propietario mismo a su nada creadora, de la que ha nacido. Todo ser superior sobre mí, sea Dios sea el Hombre, debilita el sentimiento de mi unicidad y solo empalidece ante el sol de esta conciencia. Si fundo mi causa sobre mí, el Único, entonces está fundada sobre lo efímero, el creador mortal de sí, que se consume a sí mismo, y yo puedo afirmar:

He fundado mi causa sobre la nada (Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*).

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

G. E. Lessing, *La Ilustración y la muerte: dos tratados,* ed. y trad. de Agustín Andreu, 1992 (agotado).

Inmanuel Kant, *La contienda entre las Facultades de Filosofía y Teología,* ed. de José Gomés Caffarena y trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, 1992 (agotado).

Denis DIderot, *El sueño de D'Alembert y suplemento al viaje de Bougainville,* trad. de Manuel Ballesteros, 1992 (agotado).

Abu Nasr al-Farabi, *Obras filosófico-políticas,* ed. y trad. de Rafael Ramón Guerrero, 1992 (agotado).

Arthur Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres,* ed. de Roberto Rodríguez Aramayo, 1993 (agotado).

Thomas Hobbes, *El ciudadano,* ed. de Joaquín Rodríguez Feo, 1993 (agotado).

Michel de Montaigne, *Diario del viaje a Italia,* ed. de José Marinas y Carlos Thiebaut, 1994 (agotado).

Isaac Newton, *El Templo de Salomón,* ed. de Ciriaca Morano Rodríguez, 1998.

Inmanuel Kant, P*rincipios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770),* trad. de José Gómez Caffarena y Ramón Ceñal Lorente, 1996.

Shaftesbury, *Investigación sobre la virtud o el mérito,* ed. de Andreu Rodrigo, David, 1997.

George-Louis Leclerc, *Georges-Louis Leclerc. Conde de Buffon (1707-1787),* ed. de Luis Javier Moscoso Saravia y Antonio Lafuente, 1999.

James Clerck Maxwell, *Escritos científicos,* ed. de José Manuel Sánchez Ron, 1998.

Bernhard Riemann, *Riemanniana Selecta,* ed. de José Ferreiros Domínguez, 2000.

Santo Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas de los pecados,* ed. de Humberto Giannini y María Isabel Flisfisch, 2001.

Isaac Newton, *El Templo de Salomón* (2.ª ed. rev.), ed. de Ciriaca Morano Rodríguez, 2009.

John Stuart Mill, *La lógica de las ciencias morales,* ed. de José Francisco Álvarez Álvarez, 2010.

Marie de Gournay, *Escritos sobre la igualdad y en defensa de las mujeres,* ed. Montserrat Cabré i Pairet y Esther Rubio Herráez, 2014.

Robert Owen, *Textos del socialista utópico,* ed. y trad. de José Ramón Álvarez Layna, 2015.

Sophie de Grouchy, *Cartas sobre la simpatía,* ed. de Ricardo Hurtado Simó, 2017.

José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Del optimismo en Leibniz,* ed. de Javier Echeverría, 2020 (2.ª ed., 2021).

C L Á S I C O S D E L
P E N S A M I E N T O

Hegel y los Jóvenes Hegelianos consta de dos partes complementarias. Por un lado, presenta un amplio estudio introductorio que trata de ofrecer una aproximación a las principales líneas de fuerza del movimiento neohegeliano. Un movimiento que tiene un carácter epocal y epigonal, pero también precursor, y que supone el inicio del pensamiento contemporáneo, con todas sus vacilaciones e incertidumbres. En el horizonte están, además de otros factores de carácter político y cultural, la desaparición de las figuras emblemáticas de Hegel y Goethe, lo que simboliza la conclusión de una época: el final del llamado *Goethezeit* y el inicio de una marcada época de transición. A este respecto, H. Heine pudo escribir gráficamente: «Les dieux s'en vont».

El ala más radical de la Escuela hegeliana toma buena nota de esta situación, y sus miembros se aprestan a oficiar como portavoces de una nueva época histórica. Sin duda, se produce un marcado cuestionamiento de la filosofía de Hegel, por más que esta siga ejerciendo un influjo poderoso. Cabría afirmar, en todo caso, como Habermas, que continuamos siendo contemporáneos filosóficos de los Jóvenes Hegelianos.

La segunda parte de la obra contiene una selección y traducción de textos representativos, que van desde el propio Hegel hasta Max Stirner, pasando por D. F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer, A. Ruge y el joven Marx. Se recogen, además, algunos otros textos complementarios que contribuyen a una mejor comprensión de la época analizada.







